
ذخيرة العقبى
في
شرح المجتبى

بسم الله الرحمن الرحیم

ذخیره العقبی فی شرح العروه الوثقی [محمدکاظم بن عبدالعظیم یزدی]

کاتب:

علی صافی گلپایگانی

نشرت فی الطباعهٔ:

مکتبه المعارف الاسلامیه

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی المجلد ۱

اشارة

نام کتاب: ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی
موضوع: فقه استدلالی
نویسنده: گلپایگانی، علی صافی
تاریخ وفات مؤلف: ۱۴۳۰ ه ق
زبان: عربی
قطع: وزیری
تعداد جلد: ۱۰
ناشر: گنج عرفان
تاریخ نشر: ۱۴۲۷ ه ق
نوبت چاپ: اول
مکان چاپ: قم- ایران
شابک:- ۶۵- ۷۹۵۸- ۹۶۴

الجزء الاول

اشارة

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ
ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۴

[الحمد و الثناء]

نحمدک یا ربّ علی نعمائک و نشرک علی آلائک و نصلّی و نسلّم علی محمّد خاتم انبیائک الّذی اعطیته دینا جامعا وافیا لهدایة خلقک و سعادة عبادک صلّ اللّهم علیه و علی آله افضل ما صلّیت علی اولیائک لا سیّما علی الامام الثانی عشر الکاشف للضرّ عن أحبّائک و المنتقم من أعدائک و اللّعن علی أعدائهم الی یوم لقائک.
ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۵

مقدمة من المؤلف

اشارة

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۷
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

مقدمة من المؤلّف

[فی أهمیت العلم]

و بعد فغیر خاف علی کل من له قلیل إلمام برسالة الاسلام و تعالیمه و مناهج و مقاصده و الطلع علی تعالیمه القیمة شرف العلم و اهمیته و العلماء و المتعلّمین فی هذا الدین الحنیف و أنّ دعوته قامت علی العلم و رفع ألویته علی مکافحة الجهل و إماتته، حتّی أنّه لو کنّا نحن و بیان مشخّصات الدین الاسلامی الحنیف و ما یمتاز به عن غیره من الأدیان و المسالک، نری انّ الترغیب علی طلب العلم و تفضیل العلماء علی سائر الطبقات و تخصیصهم بخصائص عظیمة فی الدنیا و الآخرة، کان من اهمّ الامور الّتی کانت مورد نظر صادع الاسلام.

فمن راجع القرآن الکریم و الأخبار الصادرة عن الرسول العظیم و الائمة الطاهرین «صلوات اللّه و سلامه علیه و علیهم اجمعین»:

رأی أنّ العلم هو الغایة القصوی و المقصد الا علی فی الاسلام:

فانظر الی قوله تعالی:

أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّیْلِ سَاجِداً وَ قَائِماً یَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَ یَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ

هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَ الَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ إِنَّمَا یَتَذَکَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ «۱».

و قوله تعالی:

وَ مِنَ النَّاسِ وَ الدَّوَابِّ وَ الْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ کَذٰلِکَ إِنَّمَا یَخْشَی اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللّٰهَ عَزِیزٌ غَفُورٌ «۲».

بل خلق اللّه السماء و الأرض للعلم کما قال سبحانه و تعالی:

اللّٰهُ الَّذِی خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ یَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَیْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ عَلیٰ کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ وَ أَنَّ اللّٰهَ قَدْ أَحَاطَ بِکُلِّ شَیْءٍ عِلْماً «۳».

و قال عزّ من قائل:

إِنَّمَا یَخْشَی اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ «۴».

و قوله تعالی شأنه:

هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَ الَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ «۵».

و اما الروایات فکثیرة نذکر بعضها تیمّنا:

۱- «منها» مما عن عبد الرحمن بن زید عن أبیه عن أبیه ابی عبد اللّه علیه السلام قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم:

---

(۱) سورة الزمر، الآیة ۹.

(۲) سورة الفاطر، الآیة ۲۸.

(۳) سورة الطلاق، الآیة ۱۲.

(۴) سورة الفاطر، الآیة ۲۸.

(۵) سورة الزمر، الآیة ۹.

«طلب العلم فریضة علی کل مسلم الا انّ اللّه یحبّ بغاة العلم» «۱».

۲- و «منها» عن مفضّل بن عمر قال:

«سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول: عليكم بالتفقّه فى دين اللّه و لا تكونوا اعرابا، فانه من لم يتفقّه فى دين اللّه لم ينظر اللّه إليه يوم القيامة و لم يزكّ له عملا» «۲».

۳- و «منها» ما عن أبان بن تغلب عن ابى عبد اللّه عليه السلام قال:

«لوددت أن اصحابى ضربت رءوسهم بالسياط حتّى يتفقهوا» «۳».

منها ما عن معاوية بن عمّار قال:

«قلت لابى عبد اللّه عليه السلام: رجل راوية لحديثكم يبثّ ذلك فى الناس و يشدّده فى قلوبهم و قلوب شيعتكم و لعلّ عابدا من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايّهما أفضل؟

قال: الراوية لحديثنا يشدّ به قلوب شيعتنا أفضل من ألف عابد» «۴».

فالمراجع بالقرآن الكريم و الأخبار الصادرة عن الرسول العظيم و العترة الطاهرة «صلوات اللّه و سلامه عليه و عليهم» و من يكون تمسكه بالثقلين يصل الى غير ذلك مما يدل على شدة الاهتمام بالعلم و عظم موقعيته و علوّ درجة حملته و طلابه و مراتب فضلهم و امتيازهم على غيرهم و لا يسعه المقام.

بل الغرض التنبيه الاجمالى على ما هو مشهود لكل من له ادنى بصيرة بشئون الاسلام و تعاليمه القيمة فى الجهات العامة و الخاصة المبتلى بها للناس لا صلاح امر

---

(۱) الرواية ۱ من الجزء ۱ من الباب ۱ من ابواب فرض العلم و وجوب طلبه من اصول الكافى.

(۲) الرواية ۷ من الجزء ۱ من الباب ۱ من ابواب فرض العلم و وجوب طلبه من اصول الكافى.

(۳) الرواية ۸ من الجزء ۱ من الباب ۱ من ابواب فرض العلم و وجوب طلبه من اصول الكافى.

(۴) الرواية ۹ من الجزء ۱ من الباب ۲ من ابواب فضل العلم من اصول الكافى.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۱۰

دينهم و دنياهم و آخرتهم.

جامعية نظر الاسلام

انّ تحريض الاسلام و حثه و ترغيبه على طلب العلم عام، يشمل جميع العلوم النافعة المفيدة المحتاج إليها فى أمر المعاش و المعاد و الدنيا و الآخرة فكما يرغب فى العلوم المعنوية يرغّب فى العلوم الماديّة مما يصلح به معاشهم و معادهم، و لا فى العكس فانّه ليس يرغّب فحسب، بل يحذّر عما يفسد أمرهما و يختل به نظاماتهم الإنسانية و يرديهم الى السقوط و التسفل و الزوال.

فالاسلام يرى العلم سلّما لكل كمال و ثمنا لكل غال دنيويا و اخرويا، يرقى به الانسان الى أعلى المراتب و الدرجات و نورا يستضاء به و يرى الجهل ظلمة و موتا لا ظلمة اظلم منه و لا موت مثله و قيمة كل امرئ ما يحسنه.

فالعلم هو الفوز و الحياة الحقيقية و مرقاة الكمال فالعلم أو «ما يسمّى علما» الّذى لم تكن له هذه الخصيصة بحيث لا ينتفع به الانسان لا فى دينه و لا فى دنياه، بل تضيق به دنياه و يخسر به آخرته و يفسد دينه، ليس يرغّب الاسلام إليه، فحسب بل يبغضه اشد البغض، و ليس بعلم حقيقة.

كما ترى فى عصرنا هذا من ضنك العيش و كثرة الابتلاء و المخاصمات و المنازعات و سفك الدماء و هتك الاعراض و التعدى و تجاسر بعض على بعض، و سلب الحريّة و تسلط أيادى الاستعباد و الاستثمار و ذلك ليس إلّا نتيجة ترك العمل بالعلم و رفض

المناهج الاسلامیة، و الأخذ ببعض المناهج الکافرة و الاشتغال بتعلیمها و تعلّمها.

و لیس العجب من الذین أشاعوا أمثال هذه الامور و سمّوها علما لدواع

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۱۱

باطلة و اغراض هائلة و التسلط علی البشریة جمعاء خصوصا علی الممالک الاسلامیة و تمتّعهم بکلّ ما فی أیدیهم ممّا انعم اللّه علیهم من المواهب اسباب الخیر و السعادة.

بل العجب کل العجب من الذین جعلوا انفسهم عبیدا لهم بالاختیار طوعا و رغبة، و بخاصة المسلمین الذین کانت بایدیهم مفاتیح کل علم و کل ما هو سبب للرقی و الکمال، و کان الحریّ بهم أن یجمعوا غیرهم تحت لوائهم، فالاسف- کل الأسف- أن المطاع صار مطیعا و الاحرار اصبحوا عبیدا.

و کانوا أغنیاء من جمیع الجهات، من جهة العلم و القدرة و الاستیلاء بحیث «خاب کل جبار عنید» من خوفهم، و نشروا العلم فی أقطار العالم.

و مع الاسف الشدید انهم اصبحوا فقراء یبسطون أیدیهم الی کل جانب، فهم بین المتمسک بالغرب و المتمسک بالشرق، و هم تبع لسیاسات الحکومات الفاسدة و مناهجها، لا استقلال لهم فی جانب من الجوانب.

هذا جزاء من ترک السبیل الاعظم و الصراط الاقوم و هو الاسلام و علومه و معارفه و مناهجه فی کل ناحیة من نواحی الحیاة.

فبالنتیجة ان المفسدین، استعانوا بالعلم علی هدم العلم فزادوا فی جهلهم و ضلّوا و اضلّوا عن سواء السبیل:

و علی کل حال الی هنا عرفت ان هدفنا بیان میزان اهمیة العلم و موقعیّته مادیّا و معنویّا، و ما هو منظور الاسلام فی الجملة.

العلوم الاسلامیة

لا یخفی أن العلوم الاسلامیة علی کثرة شعبها و فنونها:

قسم منها یتکفل کمال الانسان و یعیّن مناهجه الاعتقادیّة و الفکریّة فی معرفة

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۱۲

اللّه تعالی و صفاته الکمالیّة و النبّوة و الامامة و المعاد مما یستقیم و یصحّ به ما لا بدّ للانسان من الاعتقاد به، و بعبارة اخری غایته تکمیل القوی النظریة و هو المسمی بعلم الاصول.

و قسم منها علم یضمن معرفة ما به سعادة الانسان، فی ناحیة العمل و تکمیل القوی العملیة فی النواحی المختلفة و هو المسمّی بعلم الفروع.

و حیث أن الاسلام کما عرفة اللّه تعالی فی قرآنه الذی نزله علی نبیه الکریم صلّی اللّه علیه و آله و سلم لهدایة الانام، فقال جلّ جلاله: إِنَّ هٰذَا الْقُرْآنَ یَهْدِی لِلَّتِی هِیَ أَقْوَمُ وَ یُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِینَ الَّذِینَ یَعْمَلُونَ الصّٰالِحٰاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْراً کَبِیراً «۱».

یهدی الی الطریق الاقوم فی کل ما یتعلق بالقوی العلمیّة و العملیّة و الدین و الدنیا و یدعو الی التوحید الخالص و الخضوع و التسلیم لحکم للّه وحده و حکومته.

فلو وصل المجتمع الی درجة لا حاکم فیه الا اللّه و احکامه و لا نظام له الا النظام إلهی فاز بسعادة النشأتین و خیر الدارین لان الحکم له «أمر أن لا تعبدوا الا ایاه له الدین الخالص» فلا تخرجوا من سلطان احکام اللّه تعالی و لا تدخلوا فی سلطان احکام غیره و النظامات التی لیست من الاسلام بشیء.

موقعیّة علم الفقه و شرافته

لا ریب فی شرافة علم الفقه و موقعیّته و اهمیّته و هو العلم بالفروع بعد العلم بالاصول لانه هو العلم الذی به قوام الدین و الدنیا و نظام المعاش و المعاد.

---

(۱) سورة الأسراء، الآیة ۹.

و به یعرف ما هی الوظیفة و المسئولیة فی کل ما یفعل و یترک من الأمور.

و به یعرف الانسان ما هو مکلّف به أمام خالقه و ربّه و ما انعم علیه المنعم الحقیقی من النّعم الظاهرة و الباطنة و أمام اولیائه و عباده، بل جمیع مخلوقاته فی ارضه و سمائه.

و به یعرف الحلال من الحرام و نظم اللّه تعالی فی الحیاة الفردیّة و الاجتماعیّة و السیاسیة منها و الاقتصادیة و العمرانیة و ربطه بالمجتمع و ربط المجتمع به.

فما من ناحیة من نواحی الحیاة الإنسانیة إلا و علم الفقه یتکفّل بیان نظامها.

فیصحّ أن یقال: ان نظام الدین و الدنیا قائم به، لان هذا العلم بأشعته الوسیعة و جامعیّة اطرافه ضامن لقضاء جمیع الحوائج البشریّة عبر القرون و مدی الایام الی یوم القیام، فلم یوجد و لن یوجد قانون أتم و أکمل و أوسع و أشمل من القانون الاسلامی المدوّن فی کتب الفقه و خصوصا الفقه الجعفری و هو مما یعترف به کل منصف مراجع للقوانین المتداولة المنتسبة الی دین من الادیان السالفة أو موضوعة بالفکر البشری.

و هذا الاسلام ینادی باعلی صوته هاتوا ایها الناس و خذوا من خزائن علوم الاسلام و اغترفوا من بحار معارفه.

فعندی دواء کل داء و شفاء کل سقم و جهل و بلاء و سبیل فوزکم و فلا حکم و صلاح دنیاکم و عقباکم الی این تذهبون لا تذهبوا الی الشرق و لا- الی الغرب، و لا- تقلّدوا الکفّار و الیهود و النّصاری، و لا تتّبعوا اهواءهم، و لا تسلکوا مسالک الالحاد و الضلال و مناهج جابرة الأرض، و لا تکونوا عبیدا لهم، و لا تطیعوا امر المسرفین الذین ملحدون فی آیات اللّه و یجلسون علی کرسیّ التشریع و جعل الاحکام و سن

القوانین کونوا عبید اللّه احرارا.

میزة تمتاز بها الاسلام عن سایر الادیان

ان تعالیم الاسلام لیست مقصورة علی الجهات الدنیویّة و المادیّة، أو علی الجهات العبادیّة و الروحیّة کسائر الادیان من الیهودیّة و النصرانیّة عند الیهود و المسیحیین المنعزلة عما یحتاج إلیه الانسان فی شئونه المختلفة، بل امتاز الدین الاسلامی الحنیف باشتماله علی جمیع حاجات البشر.

و هو کما أتی بتعالیم قیّمة فی الجهات الروحیّة من المعارف و العبادات و الاخلاق کذلک عرض علی البشر انظمة اجتماعیة و فردیّة سیاسیّة و اقتصادیّة و غیرها، فلم یدع ناحیة من نواحی الحیاة الإنسانیّة إلا و قد جاء فیها بأرقی التعالیم و أکمل الارشادات، فاذا قیست تعالیمه و انظمته بسائر الانظمة قدیمها و حدیثها لفاقتها و کانت اعلی نظام فی العالم:

فالاسلام فلسفة خاصة و حکومة و سیاسة خاصّة و اقتصاد و نظم خاص و له فی کل میدان مجال و مناهج خاصّة و علم الفقه یتضمن ذلک کله و لذا یحتاج إلیه العابد فی عبادته و القاضی فی قضائه و ولاة الامور فی ولایتهم و حکومتهم و التجار فی تجارتهم و الصنّاع فی صنعتهم و الجندی و الطبیب و الزوج و الزوجة و الوالد و الولد و المتعلم و المعلم و الامیر و الوزیر و ارباب الحرف و المعاملات

فى حرفهم و معاملاتهم.
حيث أنّ لكلّها احكاما من الواجب و الحرام و المستحب و المكروه و المباح و علم الفقه متكفّل لبيانها و فهم حالها و ناهيك عن عظم منزلته أيضا انّ علوما كثيرة مع علوّ قدرها و سموّ مرتبتها و مطلوبيتها بنفسها، تكون من مقدّماته كعلم التفسير و الاصول و الحديث و الرجال و الدّراية و المنطق و العلوم العربيّة.
ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٥
و ممّا ذكر اجمالا من عظم مرتبة هذا العلم و دخله فى سعادة الدارين، تعرف صحّة ما يقال إن فائدته، الفوز بالجنان فمن يجعل اعماله على طبق ما يقتضيه الفقه فاز بالجنان و نال رضى الرحمن.
و لما عرفت من علوّ قدرة و خصوصا للترغيب و التحريص من صادع الشرع و اولياء الدين بالنسبة إليه و دخله فى النظامات البشرية: شمّرت عن ساعد الجد لتعلّم هذا العلم و تعليمه و نشره جماعة كثيرة من رجالات الدين و العلم و أصحاب النبى و الائمة «صلوات اللّه و سلامه عليه و عليهم اجمعين» و من بعدهم من العلماء العظام و الفقهاء الكرام الى عصرنا هذا منذ طلوع فجر الاسلام و بزوغ نوره فبذلوا جهدهم و اتعبوا نفوسهم الزكية فى الاجتهاد و استفراغ الوسع لتحصيل لاحكام تغربوا عن الاوطان و هاجروا الاهل و الاولاد ليتفقهوا فى الدين لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون «١»، فصاروا مصابيح الظلال و اعلاما بين الانام.

امتياز الشيعة

اشارة

من تتبع سير علم الفقه منذ ظهور النبوة المحمديّة و عصر الصحابة و التابعين الى زماننا هذا بنظرة منصفة يجد أنه اخذ فى البسط و التوسع بكثرة نظر العلماء فيه و تدبّرهم فى نصوص الكتاب و السنّة فى الوقائع التى وقعت مورد ابتلاء الامة على مرور الاعصار و الازمنة و الرغبة الى هذا العلم كسائر العلوم الاسلامية.
و قد تقدّم فى ذلك الشيعة الاثنا عشرية على سائر الفرق و المذاهب، و لهم فى ذلك آثار و مآثر و خدمات خاصة لا ينساها تاريخ الفقه الاسلامى.

---

(١) سوره التوبة، الآية ١٢٢.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١۶
و حازوا هذا التقدم و البراعة فى الفقه لجهات نذكر بعضها.

الجهة الاولى

أنّهم اخذوا بوصية النّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم المرويّة عنه فى الخبر المتواتر المعروف، الذى اخرجه جماعة كثيرة: من الحفّاظ و اصحاب الصحاح و السن و المسانيد و الجوامع بل التراجم و التاريخ و اللغة و التفسير من الفريقين بمتون يقرب بعضها من بعض و يفسّر بعضها البعض.
إنّى تارك فيكم الثقلين كتاب اللّه و عترتى، ما ان تمسّكتم بهما لن تضلّوا ابدا و انهما لن يفترقا حتّى يردا علىّ الحوض.
فتمسّكوا بالكتاب و العترة و رجعوا إليهم فى كل باب من ابواب العلوم لاسلاميّة، و تفسير القرآن و السنة النبويّة، و الاحكام الشرعية، و احتجّوا بأقوال ائمة العترة و استندوا إليهم فى امورهم كلّها.

و أما غيرهم ممن سمّوا أنفسهم أهل السّنة، تركوا الرجوع الى العترة، و رجعوا الى من لا يجوز الاحتجاج بأقواله و أفعاله شرعا، بل بينوا أمرهم على ردّ قول النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم و ترک السّنة و إلغاء حجّيتها، و مؤاخذة من يرويها، و كان شعارهم الباطل الّذی يخدع به العوام «حسبنا كتاب اللّه» فضّلوا و اضلّوا و تأخروا.

و كان أوّل من نطق بهذا الشعار و تفوه بهذه المقالة قبال طلب النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم الدواة و القرطاس ليكتب لأمّته ما لا يضلّوا بعده عمر بن الخطّاب ردّا على النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم، و قال حسبنا كتاب اللّه و لم يكن قاصدا به الّا ردّ كتاب اللّه، و لو كان صادقا فی كلامه و لم يرد الباطل فلم خالف نصّ كتاب اللّه تعالى:

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج١، ص: ١٧

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ «١».

و لم يطع الرسول و خالف أمره فهو قتل الكتاب بسيف الكتاب و نبذه وراء ظهره و فی الحقيقة فتح باب الردّ على الكتاب و اهل البيت الذين جعلهم النّبی بأمر اللّه تعالى تالی الكتاب.

و العجب كل العجب من الحاضرين و غيرهم من المسلمين كيف لم ينكره احد منهم و لم يردّوا عليه، و الحال أنّه لو اخذوه بما قاله لم تجر هو و لا- غيره على تغيير الاحكام و وضع البدع و جعل الحلال و الحرام فی قبال حكم اللّه تعالى الذی ليس لاحد من الانام تغييره و التّصرف فيه و ما صنعوا بعلی علیه السّلام و بفاطمة علیها السّلام بضعة النّبی الأمين و ما عملوا فی الاسلام و ما أقعوا فيه المسلمين لانّ ما ينزل على المسلمين من النوائب و يصيبهم من المصائب و ما آل إليه أمرهم من الذّلّ و الانحطاط ليس إلّا نتيجة هذا التهتك و نظائره من السقيفة و غيرها.

و انّما نطق بذلك هذا الرّجل لعلمه بأن النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم يريد تأكيد أمر ولاية علیّ علیه السّلام الّتی نصّ عليها فی مواقف متعدّدة سيّما فی غدير خم.

فمنعه عن مثل هذه الوصيّة الّتی كانت أمانا للامّة من الضّلال بهذا الشعار الّذی افتتن به جمع من الحاضرين.

و بعد ذلک هو و صاحبه أبو بكر اصرّا على ان لا ينقل أحد عن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم حديثا:

بل أحرق ابو بكر ما كان بيده من الاحاديث:

---

(١) سورة النساء، الآية ۵۹.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج١، ص: ١٨

و على كل حال تركوا العترة مع كونها احد الثقلين و باب علم النّبی الّذی صرّح به فی غير مورد و قد اخرجوه بطرق عديدة عنه صلّی اللّه علیه و آله و سلم:

«انا مدينة العلم و علیّ بابها فمن أراد المدينة فليأت الباب».

و العترة علیّ علیه السّلام باب العلم و اولاده المعصومين الذين ورثوا علم النّبی و الوصی و لا يقولون الّا عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم كما صرّح به ابو عبد اللّه جعفر الصادق علیه السّلام فيما يروى عنه «١».

و أمّا الشيعة فقد تمسكت بالقرآن و العترة فلا يستندون فی ما يقولون فی الفقه و سائر العلوم الشرعية الّا الى القرآن الكريم و العترة الطاهرة.

الجهة الثانية

لأن الشيعة حيث تمسّكت بالثقلين استكفت الكتاب و السنة و هی نصوص العترة و احاديثهم فی الفقه، فما من واقعة و حادثة إلا و هم

يستنبطون حكمها من القرآن الكريم و النصوص و الاحاديث المعتبرة و لا يجوّزون الاستناد و الرجوع لهم و لا يحتاجون الى ما استند إليه اهل السنة من القياس و الاستحسان، لغناهم بما فى ايديهم من بيان القرآن و النصوص الجليّة.

(١) رواية ١۴ من باب رواية الكتب و الحديث و فضل الكتابة و التمسّك بالكتب من ابواب فضل العلم من الكافى جلد ١ يروى الكلينى رحمه اللّه باسناده عن عمر بن عبد العزيز عن هشام بن سالم و حماد بن عثمان و غيره قالوا سمعنا أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول حديثى حديث ابى و حديث ابى حديث جدى و حديث جدى حديث الحسين و حديث الحسين حديث الحسن و حديث الحسن حديث أمير المؤمنين عليهم السّلام و حديث أمير المؤمنين حديث (رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم) و حديث رسول اللّه (قول اللّه عزّ و جلّ)

و أما اهل السنة بحيث أن ما فى ايديهم من السنة مع غض النظر عما فى بعضها من ضعف السند حتى بحسب مبانيهم ليست كثيرة وافية بجميع الاحكام و القرآن حيث لا يمكن منه استفادة جميع الاحكام، و لم يرجعوا فى تفسيره و بيان خصوصه و عمومه و مطلقه و مقيّده و كذا فى السنة النبويّة لم يرجعوا فى الخصوصيات المشتملة عليها إلى اهل البيت عليهم السّلام و لذلك لم يهتدوا الى المراد منها، و لم يدركوا مقاصدها فتشبثوا بالقياسات الواهية الباردة و الاستحسانات السخيفة، و السنة كما قال ابو عبد اللّه عليه السّلام إذا قيست محق الدين «١».

و أنّ أوّل من قاس ابليس، كما فى روايات رويت عن اهل البيت المعصومين عليهم السّلام «٢» فمن اخذ بالقياس تبع ابليس لعنه اللّه.

ففسّروا القرآن و تأولوا بآرائهم، مع انه كما فى الخبر خطابا لبعضهم (و ما ورثك اللّه من كتابه حرفا) «٣» ما رزقوا من كتاب اللّه حرفا و انما يعرف القرآن من خوطب به.

بل تركوا بعض نصوص القرآن الكريم و نبذوه وراء ظهورهم تبعا لمن كان مبدعا فى دين اللّه و قال على خلاف ما انزله اللّه تعالى و ما بيّنه رسوله صلّى اللّه عليه و آله و سلم «متعتان كانتا محلّلتان فى عهد رسول اللّه و أنا احرّمهما» مع أن الحكم ليس إلّا للّه.

فمن عطف النظر الى ما مسّت الحاجة إليه فى الفقه فى أى جهة من الجهات و لا

(١) جامع احاديث الشيعة، ج ١، ص ۴، الباب ٧ من ابواب المقدّمات عن ابان بن تغلب عن ابو عبد اللّه عليه السّلام قال انّ السنّة لا تقاس الا ترى ان المرأة تقضى صومها و لا تقضى صلاتها يا ابان ان السنة إذا قيست محق الدين).

(٢) جامع احاديث الشيعة، ج ١، ص ٢٨۴، ح ٣٧، باب ٧.

(٣) جامع احاديث الشيعة، ج ١، ص ٢٨٩، ح ۴۶، باب ٧.

بديهة فهم احكامها، ثم نظر الى ما فى ايدى أهل السنة من المدارك فى الفقه و الحلال و الحرام رأى ضعف طريقتهم، و انه ليس عندهم ما يرتفع به حوائج المجتمع البشرى فى مقام بيان حكم الموضوعات المبتلى بها خصوصا فى عصرنا الذى تستجد فيه الوقائع المستحدثة فى كل ناحية من النواحى:

هذا صحيح البخارى الذى هو من اهم كتبهم فى الحديث و اعظم مآخذهم فى الفقه لو أخرجنا منه الاحاديث المذكورة فيه غير المربوطة بالاحكام لم يبق إلا احاديث قليلة لا يغنى لاقل قليل من الاحكام فكيف بتمامها.

ثمّ ينظر الى جوامع احاديث الشيعة فيرى انهم اغنياء فى كل باب من ابواب الفقه، و من حيث تعيين حكم كل موضوع من الموضوعات حتى أرش الخدش.

و لهذا لا یسأل فقیه من فقهاء الشیعة عن حکم فرع من الفروع إلا و بین حکمه و استند فی فتواه الی النصوص و هذه میزة اختصوا بها دون غیرهم.

و یظهر لمن راجع فقههم استنادهم فی فتاویهم الی النص إما من الکتاب او من السنة النبویّة او روایات اهل البیت. الائمة المعصومین «صلوات اللّه و سلامه علیهم اجمعین».

و اما أهل السنة فیستندون فی فتواهم غالبا الی القیاس و الاستحسان.

الجهة الثالثة فتح باب الاجتهاد عند الشیعة

و هو أنه یمکن و یجوز لکل فقیه عالم استفراغ الوسع بنفسه لتحصیل الحجة علی الاحکام علی الکیفیّة المعهودة فی محله، و لهذا تری أن هذه الفرقة الناجیة فی طول القرون الماضیة علی الاسلام یجتهدون کمال الجهد فی فهم الاحکام المبتلی بها فی

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۲۱

الموضوعات و الحوادث الواقعة، و کل مجتهد من مجتهدی الشیعة یجتهد بنفسه لفهم الحکم الشرعی من النص و لا یقلّد مجتهد مجتهدا آخر.

بخلاف اهل السّنة فان باب الاجتهاد منسدّ عندهم فی الحقیقة، لانّهم یتبعون ائمّتهم الاربعة، فهم اما مالکیّ او شافعیّ. او حنفیّ او حنبلیّ.

بمعنی انّهم المرجع فی فقههم و حجّة لهم و من بعدهم یتّبعون آرائهم لا یحق لاحد سواهم التفقه او الاجتهاد و لیت شعری من خصّ الاربع بهذه الخصیصة؟

و منع غیرهم عنها ففی الحقیقة اهل السنة لیسوا تابعین للقرآن و السنة کما یدّعون، بل هم تبعة هؤلاء الاربعة و کل فرقة من فرقهم تنسب إلی واحد منهم.

و مع هذا الجمود یصبحون حیاری فیما لا أثر له عن هؤلاء الأربعة و فیما بقی من آثارهم.

مضافا الی أنهم لا یصلون غالبا الی ما هو الواقع من الاحکام الصادرة عن اللّه تعالی و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلم فی القرآن و السنة، لعدم تمسکهم بما یجب التمسّک به کما عرفت و لهذا تری أنهم فی عصرنا بعد ما رأوا شناعة هذا التقلید لانهم مع الجمود باقتفاء اثر هؤلاء الاربعة لم یقدروا علی اقناع تابعیهم لجئوا الی رفع الید عن هذه الطریقة، و عدل بعضهم عن هذه الرّوایة، و هذا اقوی شاهد علی فساد اصل الطریقة.

و الحاصل أن هذا الامتیاز و هو فتح الاستنباط و الاجتهاد عند الشیعة جعلهم فی فسحة من حیث استنباط الاحکام و فهمها من النصوص و مدارکها و سدّ حاجة من لم یکن مجتهدا من المسلمین و بیان الحلال و الحرام عن مبانیها الصحیحة علی طبق ما یستنبطونه من الکتاب الکریم و السنة و الاحادیث الموثوق بها الصادرة

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۲۲

عن النبی و الائمة «صلوات اللّه و سلامه و علیهم».

خدمة الشیعة و علمائهم

اعلم أن الشیعة فی کل عصر من العصور الاسلامیّة من الاول الی الآن أقدم فرقة بین الفرق الاسلامیة و اسبقها فی تأسیس فنون العلوم و ضبطها و حفظها لا سیّما العلوم الاسلامیة تألیفا و تدوینا، و هذا امر یظهر لکل باحث منصف فی تاریخ العلوم الاسلامیة و غیرها مما برز المسلمون فیه.

و علماء الشیعة و کتّابهم و رواة أحادیثهم اهتموا بالعلوم الاسلامیة غایة الاهتمام، فحفظوا ما صدر عن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم و عترته المعصومین علیهم السّلام و جمعوا الاحادیث و الروایات الماثورة عنهم، فی العلوم المختلفة حیث کان اهل السّنة، غافلین عن ذلک او متغافلین بل کانوا مانعین عنه و ساقتهم السیاسة الی خلافه، لانّ زعماء هم المنحرفین عن مسیر الحق و الغاصبین للخلافة و شئون اهل البیت لمّا رأوا ان الاحادیث الصّادرة عن رسول اللّه لو اجتمعت و حفظت عند حفاظ الحدیث لظهر الحق و حقّانیة اهل البیت علیه السّلام و یظهر فساد مسالکهم و ظلمهم اهل البیت و غصبهم حقهم و مخالفتهم لما نصّ علیه اللّه تعالی و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلم.

و بالنّتیجة لا بدّ و أن ینزلوا عن العرش الذی صعدوه و عن المقام الذی بالباطل اخذوه و یردوا کل ما غصبوه حرّموا حفظ الحدیث و آثاره و جمعه و نشره حتی یحولوا فی باطلهم و یمحوا أثر الدین و ما جاء به الرسول الامین صلّی اللّه علیه و آله و سلم.

و قد تحمّلت الشیعة فی حفظ هذا المشروع العظیم انواع البلاء ما یفوق حد التصور، من الشّتم و الضّرب و السّجن و نفی البلد و القتل و الحرمان عن ابسط الحقوق:

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۲۳

و لم یصرفهم کلّ ذلک عن القیام بما یجب علیهم لما أدرکوا من الوظیفة و المسئولیة امام اللّه تعالی و دینه:

و علی رغم أنف الذین یحبّون الاندراس و الانطماس و یریدون اطفاء نور الدین و محو اسم الرسول و قرآنه و شریعته کما قال ابو سفیان الملعون و المشعب إلیه اعنی معاویة علیه الهاویة و همّوا باخراج الرسول و عود الناس بالجاهلیة، و کل ذلک فعلوا باسم الدین و القرآن و هما بریئان منهم.

و قد دافع بحمد اللّه حماة الدّین و ناصروه من الشیعة عن العلم و الحق حتی حفظوا الآثار بسعیهم و أوضحوا الطریق بجهدهم و بسطوا بساطه و جمعوا موائده فیها ما لا عین رأت و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر حتی أن اللّه تعالی حفظ دینه القویم بیدهم من کید الحاسدین و المعاندین و مردة الشیاطین، و نحن بحمد اللّه علی هذه الموائد متمتعین و نقول الحمد للّه ربّ العالمین و نشکر السلف الصالح علی ما اورثه من العلم و الشرف للخلف.

فکم من تألیف و تصنیف فی فنون العلوم الاسلامیة و غیرها ألّفوه و صنّفوه و قد وصل إلینا یدا بید و إن ضاع کثیر منه لاجل ما بیّنا فی تصاریف الدهور و بایدی الظلمة و الامراء و السلاطین الخونة و الخلفاء الغاصبین و الخائنین المتسللین فی صفوف اهل العلم الموظفین من قبل الحکومات الجابرة الذین باعوا آخرتهم بدنیا غیرهم و شروا یوسف الدین بالثمن البخس فما لهم فی الآخرة من نصیب.

توفیق الشیعة بحفظ الآثار مع شدة ابتلائهم

و علی کل حال إن الشیعة رغم شدة ابتلائها و خصوصا حملة العلم منهم حیث کانوا مضطهدین محفوفین بانواع البلاء بذلوا وسعهم لحفظ اساس الشریعة و دین

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۲۴

سیّد المرسلین صلّی اللّه علیه و آله و سلم و العلوم و المعارف الاسلامیّة و الحلال و الحرام الخارج عن بیت صادع الاسلام من البیت الذی اذن اللّه ان یرفع و یذکر فیه اسمه و من باب علمه و هو علی علیه السّلام.

فحرّسوا بجهدهم فقه آل محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلم و فی اثر هذه المجاهدات ألّفوا و صنّفوا تالیفات ثمینة و تصنیفات قیمة ممتعة لم یمض علیهم یوم إلا وهم فی الرقی الی المدارج الشامخة فی العلوم و بلوغ اقصی مناهجه.

فجعلوا تبعتهم برکة هذه المجاهدات غنی من کل غنی من میدان العلم و العمل و سائر الجهات.

«وضع الفقه و ضبطه و حفظه على ايدى اصحاب الائمة عليهم السّلام من العصر الاول الى زمان الغيبة الكبرى».

بعد ما عرفت أن الشيعة هم الذين اخذوا الدين بحقيقته، و اتبعوا امر الرسول صلّى اللّه عليه و آله و سلم من التمسّك بالثقلين «كتاب اللّه و عترته» فاخذوا العلوم عن مأخذه و شربوا الماء العذب من مشربه. لانهم اخذوا معالم دينهم، بعد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم، عن باب علمه أمير المؤمنين عليه السّلام، الّذى عنده علم كلّ شىء، من القرآن و غيره كما قال اللّه تعالى فى كتابه الكريم:

وَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتابِ «١».

و لهذا انتشر عنه عليه السّلام و عن اصحابه و تلامذته من العلوم ما لا حصر له و لا

---

(١) سورة الرعد، الآية ۴٣- للروايات الواردة من الفريقين على ان المراد من الذى عنده علم الكتاب هو على عليه السّلام و لا ينحصر علمه بعلم القرآن بل عنده كل العلوم كما يظهر فى الأخبار.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٥

حدّ فانظر الى مؤسّسى العلوم الاسلاميّة و غيرها و فنونها و مؤلفيها و حامليها لترى أن جميعها ليس إلا قبسا من انوار علومه عليه السّلام و قطرة من بحار فضائله كابن عبّاس حبر الامة و غيره و هكذا عن ولديه الحسن و الحسين سيّدى شباب اهل الجنة و زين العابدين و من بعدهم من الائمة المعصومين «صلوات اللّه و سلامه عليهم اجمعين».

فمن المؤسف جدّا أن ابتلى هؤلاء الاربعة من الائمة بما ابتلوا به من معاداة المعاندين و كيد الحاسدين و بغى الظالمين الّذين بدّلوا نعمة اللّه كفرا و احلّوا قومهم دار البوار الغاصبين لحقوقهم و مشرّديهم و قاتليهم.

منعهم عن بيان علومهم و نشر معارفهم الماخوذة عن مشكاة الوحى و مدينه العلم و منعوا الناس عن الاستضاءة بأنوار علومهم و المعارف التى كانت عندهم.

و لهذا لم يبرز و لم يظهر منهم ما يبغى ظهوره الا الاقل من القليل و النزر اليسير و انت مع ما ترى من صدور انواع المعارف و العلوم و انحاء الفضائل فى الجهات المختلفة مما يجب معرفته و علمه من معرفة اللّه تعالى و صفاته و خصوصا بيان قدرته فى عجايب مخلوقاته و مما يحتاج الناس إليه فى امورهم من السياسات و الآداب و الاخلاق و الحلال و الحرام، و علم المنايا و البلايا فى المواضع المختلفة كما يظهر لمن راجع خطب أمير المؤمنين عليه السّلام و ادعيته و كتبه و كلماته و كذا فى ما صدر عن الحسن و الحسين و زين العابدين عليهم السّلام فى المقامات المختلفة و قد ملأ اقطار الأرض من علومهم و يباهى بها عالم الإنسانية و صارت مورد الاعجاب المؤالف و المخالف.

و مع هذا ليس ما ظهر و برز فى جنب بحار علومهم الا قطرة لان عندهم العلم بما كان و ما يكون و ما هو كائن.

حتّى انتهى الامر الى زمان باقر علومهم و صادقهم عليهما السّلام فهذان الامامان لفسحة حاصلة من اوان افول دولة بنى امية الجائرة الكافرة و ابتداء حكومة

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢۶

بنى العباس الحكومة الخائنة الغاصبة، انتهزا الفرصة و قاما حقّ القيام و اظهرا العلوم و المعارف الالهية و اجتمع حولهما الآلاف من التلامذة من الفقهاء و الحكماء و المحدّثين و الجهابذة فى شتى العلوم و فنونه فراجع كتب الآثار و التاريخ و الفهارس و الرجال حتى يظهر لك أنهما عليهما السّلام بلغا منتهى الغاية فى تربية رجال العلم الذين يفتخر بهم الاسلام و المسلمون فاقتبسوا من نور علمهما و نشروه فى اقطار العالم بحيث أن العلماء الى الآن يعيشون فيما بسط من علومهم و يستضيئون بانوارها فى كل فن و باب فقلّ ما يوجد موضوع من الموضوعات و مسئلة من المسائل اصولية كانت او فرعية الاوفيه رواية او روايات صدرت عن الباقر او الصادق او كليهما عليهما السّلام.

فیصحّ ان یقال کما اعترف به بعض العلماء من اهل السّنة أنّ المسلمین عائلتهما.

ثم ان من بعدهما من الائمة «صلوات اللّه و سلامه علیهم» أیضا بسطوا بساط العلم و نشروا المعارف المودّعة عندهم و أدّوا رسالتهم العلمیة و تخرج علی ایدیهم و مدرسهم الکبیرة رجالات العلم.

خصوصا الامام الثامن علی بن موسی الرضا علیهما السّلام لبعض الامکانات الحاصلة له بحسب الظاهر، فهو لعلمه و معارفه اظهر الحق و ارغم انوف المبدعین و الشاکین و الزنادقة و الملاحدة و الکفرة ببیانه و حججه القاصرة، و انتهز الفرصة الواقعة له فی قلیل من الزمان و ان کان مبتلی ببلایا کثیرة من ناحیة جابر زمانه و اعوانه و ایادیه و هکذا کان الامر الی زمان الامام الثانی عشر و الحجة المنتظر روحی و ارواح العالمین له الفداء.

فان ما بقی من الائمة بعد الرضا الی الامام الغائب علیهم السّلام مع ما فیهم من شدة المحن و المصائب و عدم بسط ایدیهم تکفّلوا أیتام آل محمد و سقوهم بما یمکن لهم من

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۲۷

کاس علومهم و کانت الشیعة یستفیدون منهم مع الضیق الشدید و التّعب و المحنة و البلاء الواقع علیهم من المخالفین عن الصراط المستقیم.

الی ان ولی الأمر صاحب الآمر و حجة اللّه محمد بن الحسن العسکری ارواحنا فداه، و هو علیه السّلام و ان غاب عن الابصار غیبتین الصغری و الکبری لمصالح لا یعلمها إلا اللّه و هو غائب بحکم اللّه تعالی حتی یأمره بان یظهر و یملأ الأرض قسطا و عدلا بعد ما ملئت ظلما و جورا و لم یتشرف بحضوره الّا بعض الخواص من نوّابه و غیرهم و لکن مع ذلک کله اظهر من علومه و معارفه التی أودعها اللّه عنده کثیرا کما یری فی بعض التوقیعات الصادرة من ناحیته المقدسة و غیرها مضافا الی ما ظهر منه من المعجزات و خوارق العادات.

وضع الفقه من الغیبة الی الآن

لمّا أراد اللّه تعالی غیبة الإمام الثانی عشر «عجّل اللّه تعالی فرجه الشریف» لمصالح قد ذکر بعضها فی الکتب المعدّة لذلک:

فنصب روحی فداه فی الغیبة الصغری وکلاء و سفراء و نوّاب خاصّین أشهرهم و أعرفهم الاربعة المشهورة رضوان اللّه تعالی علیهم و هم عثمان بن سعید و محمد بن عثمان و الحسین بن روح و علی بن محمد السمری.

و فی الغیبة الکبری أو کل الأمر الی نوّابه العامین و هم العلماء و الفقهاء و حاملو علومهم و رواة احادیثهم من الصائنین لانفسهم و الحافظین لدینهم فاوجب العوام، أن یرجعوا فی الحوادث الواقعة إلیهم و یتبعونهم و یقلدونهم و یأخذوا عنهم معالم دینهم و طریق سلوکهم فی کل أمر من الأمور کی یصلح باطاعتهم امر دینهم و دنیاهم.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۲۸

و بعد ایکال هذا الأمر الخطیر إلیهم و هو امر الولایة من قبل ولی اللّه الاعظم و احساسهم المسئولیّة العظیمة و هی حفظ حوزة الاسلام و خصوصا الشیعة فی کل جانب من الجوانب و کل ناحیة من النواحی:

قام بحمد اللّه علماؤنا الربانیّون بأداء الوظیفة و حفظ الاحکام و الحدود الاسلامیة احسن قیام، فبذلوا جهدهم و سعوا سعیهم و استفرغوا وسعهم لاداء التکلیف المحوّل إلیهم من قبله علیه السلام بما امر اللّه تعالی به.

و الانصاف أنهم فی طی القرون و الاعصار منذ الغیبة إلی زماننا هذا أدرکوا ما أمّلوا و بلغوا مما رجوا و إن تحمّلوا المشاق و المتاعب و المهالک، لانهم لم یکونوا فی عصر من العصور فارغ البال عن کید المخالفین و سلطة الظالمین فجزاهم اللّه احسن الجزاء:

و تری بحمد اللّه تعالی ان شدة مجاهداتهم و کثرة تالیفاتهم و وفور تصنیفاتهم فی العلوم المختلفة الاسلامیة و مناظراتهم و مباحثاتهم

و محاضـراتهم صار سـببا لبقاء الدين و اعلاء كلمته و ظهور معالمه و رد شبهات المعاندين و توضيح منهج الحق و سبيله و ابطال الغىّ و الضلالة و اشاعة العلوم الاسلامية من اصوله و فروعه:

حتّى يصحّ أن يقال انه لم يبق شىء من العلوم الا علّموه و فتحوا بابه و دوّنوه و أشاعوه و بلغوا مبلغه:

فكم من علوم أسّسوها و كم من المسائل العلميّة ابتكروها و كم من مطالب مشكلة حلّوها و كم من مجملات بيّنوها و كم من ابواب من العلوم فتحوها و كم من متفرقات فى العلوم المختلفة جمعوها و كم من متشتّتات نظّموها و كم من ملتقيات التقطوها و كم من مباحث نقّحوها:

و هذه خزائن علومهم فى كتبهم و تأليفاتهم و نحن ببركتها فى غنى فى كل

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۲۹

موضوع و فى كل حين فلا تدقّوا ابواب الباطل فبحمد اللّه كل ما تطلبون عندنا و فى أيدينا:

فهؤلاء شيوخ علماء الشيعة حاملو علوم اهل البيت و رواة احاديثهم من بدء الغيبة من الاعلام و الفقهاء الكرام العظام كالصدوقين و الكلينى و المفيد و السيدين و شيخ الطائفة و غيرهم قدّس اللّه اسرارهم:

ترى انّهم مع ما كانوا عليه من المحن و البلاياء من قبل المعاندين و مردة الشياطين و التعصبات الباطلة و عدم وجود حريّة للشيعة و لا سيما لعلماء هذه الطائفة:

حيث أنّ القدرة و السلطة و الحكومة بايدى مخالفيهم و مع هذا و ذاك أحيوا ميراث النبوّة و آثار الولاية حتى ظهر الاسلام بصورته الجميلة و حقيقته الحسنة باصولها و فروعها و خصوصا امر الولاية و بظهور صورة الاسلام الواقعية بيّنوا ما أبدعه المبدعون فى الدين و ردّوا شبهات المخالفين من الملاحدة و المشركين و الفرق الباطلة التى نسبوا انفسهم الى الاسلام و ما عندهم من الاسلام شىء و كل ذلك كان بلا تشكّل تامّ و اجتماع رسمى بنظام و حولهم طالبوا علومهم يأخذون عنهم معالم الدين حتّى.

أو صلوا يدا بيد هذه العلوم و الآثار من السابقين الى اللاحقين و الحمد للّه رب العالمين.

تمركز الروحانية فى الشيعة

و لما بلغ أمر الرئاسة العلمية و زعامة الشيعة الى يد شيخ الطائفة الشيخ الاعظم محمد بن الحسن بن على الطوسى قدّس اللّه روحه اقام مدة اثنتى عشرة سنة

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۳۰

فى بغداد و كان مشتغلا بالتأليف و التدريس و حوله رجال من العلماء حتى قيل ان فضلاء تلامذته الذين كانوا مجتهدين يزيدون على ثلاثمائة فاضل من الخاصة و من العامة ما لا يحصى و له كرسى الكلام يستضيئون بانوار معارفه و يرتشفون من بحار علومه.

ثمّ انتقل الى النّجف الاشرف الى جوار سيّدنا و مولانا أمير المؤمنين «صلوات اللّه و سلامه عليه» و ذلك لفتنة حدثت فى بغداد و احرقت كتبه و كرسى درسه «و القصة معروفة» فلما اقام فى المشهد المقدس العلوىّ الغروىّ مدفن وصى الرّسول.

و خليفته «صلوات اللّه و سلامه عليهما و آلهما» أسّس بجهده السامى و همته العالية الحوزة العلمية فى هذا الحرم الشريف عند قبر باب علم الرسول صلّى اللّه عليه و آله و سلم معتكفا فى ذلك المكان الشريف مستمدّا من انوار علمه مستشيرا من معارفه:

و بقى تأسيسه إلى زماننا هذا و قد مضى أكثر من عشرة قرون و هذا البلد الطيب مركز العلوم الدينية فى شتى فنونه و قد تخرّج عن هذه المدرسة أعلام اجلاء فى طول هذه العصور و الازمنة من المجتهدين و الفقهاء و المفسّرين و المتكلمين و الاصوليّين و الرجاليّين و الحكماء و الادباء ما لا يحصى عددهم راجع الكتب المعدّة لذكر هؤلاء من التاريخ و الرجال حتى يظهر لك عظمة هذه المركز العلمى و هذه المدرسة و خرّيجيها:

فمن زمن الشيخ رحمه اللّه الى هذا الزمان كانت مدينه النّجف الأشرف ملجأ لروّاد العلم و موطنا لمعارف الاسلاميّة و كانت الشيعة متوجهة إليه من اقطار العالم لانّ هذه المدينة مدفن امامهم أمير المؤمنين «صلوات اللّه و سلامه عليه» و مركز للعلماء الذين كانوا مرجعا لهم بحكم العقل و النقل فى امورهم.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۳۱

النازلة المنكرة الواردة على الحوزة العلمية فى النجف

و الاسف كلّ الأسف على ما نزل فى هذا الا- و ان على هذه الحوزة و مراجعها بل على عموم الشيعة فى العراق من تهاجم بعض المعاندين عليها و قد شتت شملهم و خرّب أساسهم فتفرّق اكثر العلماء و الفضلاء و الطلاب و غيرهم من جوار مولانا أمير المؤمنين و ساير الائمة المعصومين المدفونين بالعراق «صلوات اللّه صلوات اللّه و سلامه عليه و عليهم اجمعين» و بالاضطرار ارتحلوا عن موطنهم العلمى الاول و هم بحمد اللّه و ان نزلوا فى وطنهم العلمى الثانى قم المشرفة حرم الائمة عليهم السلام مكرمين أعظم تكريم من قبل المراجع و العلماء و الطّلاب و ساير الطّبقات و تمكنوا فيه مستريحين:

لكن لا يرفع بذلك التأسف و الالم الشديد الواقع و الجريحة الواردة لا تندمل:

و لا يخفى أن ما وقع من النّازلة كغيرها من النّوازل الواردة على الاسلام و المسلمين و لا سيّما على الشيعة و بالاخص على العلماء لم يكن الا لما عليه المسلمون من القصور، بل التقصير فى الأخذ بالدين القويم و الصّراط المستقيم و التمسّك بما يجب التمسّك به:

فهم بين غافل عما يجرى عليه و على مجتمعه من معانديه فى الشرق و الغرب:

و بين آخذ بالدّنيا و ان خسر فى دينه فشروه بثمن بخس:

فاعداؤنا منتبهون يقظون قائمون ثابتون على باطلهم. يحفظون منافعهم و يدافعون عن حدودهم، يعتدون على حقوقنا و حدودنا و يكيدون لنا حتّى استعبدونا و قبضوا على مقدّراتنا بايديهم و نحن نيام غافلون تركنا ما كان علينا من المسئوليّة فى قبال اللّه تعالى و دينه و نبيّه و كتابه و عترته لا ندافع عن حريم الدّين و لا

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۳۲

نحافظ على حدوده و لا نبالى بما يقع علينا و على مجتمعنا من مكائدهم و سياساتهم الشيطانية و لو وجد فينا بعض العالمين بتكاليفه مستيقظا متوجّها الى الجهات فهو فى الاقليّة لا يسمع نداؤه و لو سمع لما استجيب له:

فالاعداء مسئولون مؤاخذون عند اللّه بعداوتهم و نحن مسئولون عنده بمداهنتنا:

و على كلّ حال ذهب من يد الخلف ما تكره السّلف، فالى اللّه المشتكى و عليه المعوّل فى الشدّة و الرخاء.

تأسيس الحوزة العلمية فى قم المشرّفة

و مما أنعم اللّه تعالى على الامّة الاسلامية و خصوصا على الشيعة و بالاخص على طالبى العلم و خدمة الدّين و المنتسبين الى حزب ولى اللّه الاعظم روحى فداه فى غيبته تأسيس الحوزة العلمية فى قم المشرّفة و حرم اهل البيت عليهم السّلام بيد علم الاعلام و كهف الانام و حجة الاسلام و آية اللّه العظمى الحاج الشيخ عبد الكريم اليزدى الحائرى رحمه اللّه فانّه لخلوص نيّته و حسن عقيدته و نبوغ علمه ساعده التوفيق بمنّ اللّه تعالى- فهاجر الى بلدة قم و معه جمع من العلماء و الفضلاء من تلامذته فاصبحت قم بجهده مركزا آخر للحوزة العلميّة فبلدة قم و إن كانت قبل ذلك خصوصا فى عهد بعض الائمّة عليهم السّلام و كذا فى الغيبة الكبرى مركز الجمع من فحول الفقهاء و رواة الحديث و مورد نظر اهل البيت «صلوات اللّه عليهم» الّذين احيوا آثار النبوّة و ميراث الامامة فى جوار سيّدتنا فاطمة بنت موسى بن جعفر «صلوات اللّه عليها و على آبائها المعصومين» و كان عش آل محمّد «صلوات اللّه و سلامه عليه و على آله»

و نشروا العلم و يتوجّه الناس إليها من الاقطار:

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٣

و كذلك بلاد اخرى من ايران كالمشهد المقدس و طهران عاصمة ايران و فى طليعتها اصفهان كانت مركز العلم و العلماء و الفقهاء و الجهابذة فى كل فن من الفنون و كلّ علم من العلوم من اوائل زمن الصفويّة إلى أوائل القرن الرابع عشر، حتى نقل أنّه كان فى زمان آية اللّه آقا نجفى رحمة اللّه عليه عدد الطّلاب أربعة عشرة الف او أكثر يسكنون فى المدارس و المنازل فى اصفهان و فيهم علماء حكماء فقهاء و رواة الحديث، مشهورون و فى تلك البلدة مدارس كثيرة، بعضها موجود الى الآن و بعضها و لعل أكثرها خرب او خربها ايادى الظلمة و المعاندين:

و آل امر هذه الحوزة الى الزوال و فى عصرنا و ان كانت من الحوزات العلمية و فيها علماء اتقياء و طلّاب صلحاء إلا أنّه ليس لها الجلالة السابقة.

أسأل اللّه أ يعيد إلينا، كل ما ذهب عن ايدينا من العزة و الجلال إنشاء اللّه تعالى.

فالحوزة العلميّة أسّست فى قم فى زمن آل امر أكثر الحوزات العلميّة الى الزوال و لم تبق على حالته السابقة، لعلل ليس مقام ذكرها و علل سقوطها، أو نزولها غير خفيّة على من يعلم، ما ورد على المسلمين فى اقطار الارض من الجبابرة و اهل البغى و العناد و على كل حال أسّس المعظم له المرحوم أساس العلم و جمع بهمّته العاليّة نفوس ذكيّة، من طلاب العلم و الفضيلة تخرج على يده و من مدرسته العلماء الكبار و الفقهاء العظام مع ما عليه من الشّدة و البلاء، فصبر على كلّ ذلك و ادّى ما رأى انه وظيفته بقدر وسعه فعلى اللّه اجره ثم بعد ارتحاله من الدنيا و فوزه بالرفيق الاعلى قام بحفظ هذه الحوزة و تربية الطلاب و المشتغلين جماعة من فحول العلماء و فى طليعتهم آيات اللّه العظام السيد محمد الحجة و السيد محمد تقى الخوانسارى و السيد صدر الدين الصّدر العاملى قدس اللّه اسرارهم و جزاهم اللّه خير الجزاء:

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣۴

انهم شمّروا عن سواعدهم لبقاء هذه الحوزة فى زمن عنود محفوف بانواع الفتن و البلاء و قد وقعت الشيعة عموما و العلماء خصوصا فى امتحان عجيب و قد رأينا من النوائب و البلايا ما لا يمكن شرحها و الحمد للّه الّذى اذهب عنّ الحزن ان ربنا لغفور شكور.

تجديد الحوزة بل تأسيسها

[فى حياة السيد البروجردى]

لمّا اراد اللّه تعالى تأيد دينه و نصرة الحق و عزّ المسلمين عامّة و الشيعة خاصة و حفظ الحوزات العلميّة عموما و حوزة قم خصوصا و بسط العلوم و المعارف الاسلامية من هذه الحوزة وسعتها علما و عملا تدريسا و تدرسا تأليفا و تصنيفا و تبليغا و بالنتيجة اراد تعظيم جامعة الشيعة و تبجيلها و اخراجها عن الانزواء الواقع فيه من كيد المعاندين طول العصور المظلمة، بيد من جعله ذخيرة لهذا الزمان بطلا من ابطال العلم بل شمس سمائه وارث علم النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم و الائمة الاطهار، عالم معارف القرآن و الاخبار فخر الشيعة و محيى الشريعة حجة السلام و المسلمين آية اللّه العظمى سيّدنا الاستاد الحاج آقا حسين الطباطبائى البروجردى رحمه اللّه و أسكنه بحبوحات جنّته:

و كان رحمه اللّه جامع المعقول و المنقول و حاوى الفروع و الاصول استاذا فى جميع العلوم الاسلاميّة من التفسير و الفلسفة و الكلام و الفقه و الحديث و الرجال و الدراية و اصول الفقه و العلوم الادبيّة مجتهدا فى كلها بصيرا ناقدا عارفا على المدارك و مبانى الاستنباط و فهم الاحكام عند الخاصة و عند العامّة و ما هو الحكم فى اصولهم و فروعهم بل هو ابصر منهم بما هو مقبول عندهم من

فتاويهم و انظارهم و بطلان طريقتهم حتى على مذهبهم فلهذا لجأ إليه اكابر علماء العامة كالخاصة و كانوا

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۳۵

يعظّمونه و يكبّرونه و يخضعون أمامه و قبال علومه وسعة اطلاعه و بصيرته:

و الحاصل أنه رجل علميّ دينيّ قليل النظير بين القدماء من اصحابنا فضلا عن المتأخرين «رضوان اللّه عليهم اجمعين»، فهو نزل بقم بعد إلحاح و اصرار من أكثر الطبقات و خصوصا من علماء البلدان طهران عاصمة ايران و غيره.

و لمّا احسّ زعماء الحوزة العلميّة شدّة الاحتياج من جوانب مختلفة الى زعامة هذه الشخصيّة العظيمة مع موقعية الخطيرة و انّه هو الذى يتمكن من جمع الشمل و لمّ الشعث و حفظ جامعة الشيعة و دفع كيد المفسدين و بغى الظالمين عن حريم الاسلام و المسلمين، فاستدعوا من حضرته التشرف بقم و الاقامة بها، فاستجاب دعوتهم و نزل بقم و شرع فى التدريس و الافاضة و تربية الطلاب و تهذيبهم و تشويقهم و بسط العلوم الاسلامية بالتدريس و التأليف و اخراج آثار الماضين من الخبايا و تجديدها و احيائها بالطبع و النشر و حفظها من الانطماس و الاندراس و لو لا اهتمام جنابه بحفظ كتب الاخبار و متون الفقه و التأليفات الباقية من اعاظم القدماء و بيان عظمها و ارائة موقعيتها لم يكن اليوم ذكر من هذه الآثار:

بل كانت تعامل معاملة بعض المكتوبات و المخطوطات غير المفيدة من جعلها محل أدوية العطّارين و ظرفا لا متعة الكسبة و التجّار و لو اشترى لا يشترى الّا بثمن بخس فله حق عظيم على العلم و العلماء:

و هو قدس سره لم يكتف بذلك فقط بل شرع باصلاح امور الشيعة بل المسلمين فى جوانب مختلفة فاستقام بجهده كل معوج و اندمل بيده كل جرح و بالغ فى حفظ كيان الدين حتى نشر لواء الاسلام من الشرق الى الغرب فاصبحنا و قد علا ذكرنا و ذكر ديننا و سماحة روحانيتنا فى اقصى نقاط العالم فى آسيا و آفريقا و الاروبا و امريكا و هيّأ اسباب التبليغ و الترويج فوق مقدوره و جاهد فى اللّه حق جهاده

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۳۶

و اعلى كلمة الاسلام و عرّف الشيعة كما كانت و عرّف معارفهم و لو علومهم و شخصيتهم، حتّى صار جهده سببا لا كبار الشيعة و الاعتناء بها و باهلها و بآرائها:

فبلغ الأمر الى ما بلغ من الفتوى المعروفة الصادرة من الشيخ شلتوت رئيس جامع الازهر و خضوع هذا الشيخ و ساير علماء الفرق الاسلامية قبال علمه و عبقريته:

فصار سببا لدخول آراء الشيعة و افكارها و كتبها و علومها فى جامعات اهل السنة حتى فى المملكة السعوديّة مع ما هم عليه من الجمود و التعصب:

و اما تأثيره فى غير الجامعات الاسلامية و بعبارة اخرى تأثيره العالمى.

فمضافا الى نفوذه و علو صيته فى اقطار العالم صار موجبا لمعرفتهم به و بشخصيته:

«و قد ظهر بعض هذه الموقعية العظيمة حين رحلته رحمه اللّه فقد إذاعت المصيبة بوفاته و اظهار التأسف بارتحاله جميع إذا عات العالم و الجرائد و البرقيات الواصلة و أقدم على تشكيل المجالس و غيرها حتى من قبل بعض الدول المخاصمة لجميع الاديان و لم يكن هذا الّا لشخصيته العالمية»:

و قد هم بتوسعة التبليغات الدينية فى خارج ايران بل فى خارج الممالك الاسلامية، فى أقطار العالم ليعرف الاسلام باهله و قد وفق لما اراد و أوفد الوكلاء الى النقاط المختلفة و أسّس بعض المساجد و الابنية الدينيّة حتى فى الاروبا و قد تشرفت بدين الاسلام جماعة ببركته.

و قد جادل الفرق الباطلة بالتى هى احسن و جعل سيفهم فى غمده و ارغم انوف المبدعين و الضالّين و خرّب بنيانهم فلم يقدروا معه

علی اشاعة باطلهم

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۳۷

و تبلیغاتهم المضرّة فهو المرابط الذی حفظ حدود الاسلام و ثغوره عن دسیسة المخالفین.

فلذلک وفق لشدة اخلاصه و علمه و عقله و درایته و تقواه بخدمة الاسلام و المسلمین خصوصا الفرقة الناجیة الشیعة الاثنی عشریة بما لا یوفّق به الا القلیل من العلماء.

حتی قبض اللّه روحه و راح الی رضوانه و جنانه رحمة اللّه تعالی علیه و حشره مع أجداده و آبائه المعصومین «صلوات اللّه و سلامه علیهم اجمعین».

و ما بیّنا له من الفضائل و الکمال هو نبذة من خصائله الحمیدة و شخصیته البارزة ذکرناها بالاجمال.

و اما بعد ارتحاله

لمّا ارتحل جنابه رحمه اللّه و ان بلغ الأمر ما بلغ و لا یکون موقع ذکره و ما وصل بنا بعد هدم هذا الرکن القویم فبسطت الایادی المغلولة فی حیاته و غلّت الایادی المبسوطة فی زمانه و وقع علی الجامعة الروحانیة خاصّة و الشیعة عامّة من الخسران فی صروف الزمان ما لا یطیقه الشرح و البیان. نشکر اللّه تعالی بانه حفظ دینه و حفظ هذه الحوزة بید جمع من کبار العلماء و مجاهداتهم حتی قامت الحوزة بوظائفها و العلماء و الطلاب مشتغلون قائمون بحفظ کیان الدین و رجم المعاندین و الحمد للّه رب العالمین.

و یجاهدون حسب مقدورهم فی احیاء العلوم الاسلامیة وفقه الامام الصادق علیه السّلام الکفیل لسعادة الدّارین و الفوز و الفلاح فی النشأتین، مشتغلین

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۳۸

بالتدریس و التصنیف و التألیف و بذل العلم و نشره. نرجوا من اللّه عزّ شانه ابقاء الحوزات العلمیّة الدینیّة کلها و ان یصونها خصوصا النجف الأشرف و قم المشرّفة من الفتن و الدواهی الی ظهور مولانا و ملاذنا و صاحبنا الحجة الثانی عشر «عجل اللّه تعالی فرجه» و روحی فداه إن شاء اللّه:

و انا العبد علی الصافی الگلپایگانی ابن العلامة الشیخ محمد جواد غفر اللّه له و لوالدیه و لجمیع المؤمنین المؤمنات.

و قد فرغت من کتابة هذه المقدمة فی الیوم الجمعة شهر جمادی الثانیة سنة ۱۳۹۷ من الهجرة النبویة علی هاجرها افضل الصلاة و السلام و التحیة.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۳۹

[مقدمة الکتاب]

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیمِ الحمد للّه علی آلائه و الشکر علی نعمائه و الصلاة و السلام علی خاتم انبیائه محمّد افضل اصفیائه صلّی اللّه علیه و آله و سلم لا سیّما علی بقیة اللّه و خاتم خلفائه و اللّعن علی اعدائهم من الآن الی یوم لقائه.

و بعد یقول اقل خدمة اهل العلم و المفتقر الی رحمة ربّه علی الصافی الگلپایگانی ابن العلامة المجاهد الشیخ محمّد جواد رحمه اللّه.

لمّا صارت المجاهدات و القیام علی ضدّ الحکمة الجابرة فی ایران من ناحیة المراجع و العلماء العظام و غیرهم موجبا لإیجاد التضییقات و التعرضات من قبل عمّال هذه الحکومة علی جمع من المسلمین و لا سیّما علی العلماء و الطلّاب و صاروا موردا الانواع العقوبات و البلیّات و الشدائد:

آل الامر الی تسویقی من قم المشرّفة فی الیوم الثامن و العشرین من شهر محرم الحرام من شهور سنة ۱۳۹۰ القمریّة الی مشکین شهر

من نواحى آذربايجان و وصلت جبرا فى البلد المذكور فى السلخ من الشهر المذكور و أقمت بالجبر و القهر فيه تحت المراقبة الشديدة من قبل الشرطة و الأمن العام و كنت فى بعض الايام فى

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۴۰

المحاصرة الكاملة بحيث يمنعون العلماء و ساير الناس من الملاقات معى:

و انالا أبالى بما يجرى علىّ من المتاعب و التضييقات من ناحيتهم الخبيثة لان كل ذلك كان فى سبيل اللّه عزّ سلطانه و تحصيل قربه و لاجل الاسلام و هوّن علىّ لأنّه بعين اللّه و رضاه رضانا و أرجوا من فضله ان يتقبّله عنّا بقبول حسن و نصبر و نتوكّل عليه و نرجوا أن يجعلنى من اعوان دينه و انصاره و بعد نزولى فى مشكين شهر و الاقامة فيه اجبارا عزمت على ان اشرح جزء التقليد من العروة الوثقى و هى الكتاب الّذى الّفه الفقيه المتبحّر آية اللّه العظمى السّيد محمد كاظم الطباطبائى اليزدى رحمه اللّه و قد شرحت بعض اجزائه الآخر فى قم، فى بحوثنا الفقهية و كان محور البحث هذا الكتاب النفيس و سمّيته ب «ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى» فإذا بعون اللّه تعالى نشرع فى المقصود و نقول قال المؤلف رحمة اللّه تعالى عليه.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۴۱

فصل: فى التقليد

اشارة

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۴۳

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم و به نستعين

[مسئلة ۱: يجب على كلّ مكلّف فى عباداته و معاملاته أن يكون]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱: يجب على كلّ مكلّف فى عباداته و معاملاته أن يكون مجتهدا أو مقلّدا او محتاطا.

(۱)

أقول: اعلم أنّ الكلام فى المسألة يقع فى أربعة موارد:

الأوّل: فى الحاكم بالوجوب.

الثّانى: فيمن يجب عليه الأخذ باحدى الأمور الثلاثة.

الثالث: فى متعلّق الوجوب و مورده.

الرابع: فيما هو الواجب على المكلّف فى المقام من الأمور الثلاثة المذكورة على سبيل منع الخلوّ و وجهه.

امّا الكلام، فى المورد الاوّل فنقول بعونه تعالى، انّ حقيقة الأمر تظهر بعد التّنبيه على مقدّمات.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۴۴

الأول: أنّ كلّ من يعتقد بالاسلام و يؤمن به، يعلم ان الاسلام، ليس مجرّد الاعتقاد، أو مجرّد القول باللّسان، أو كلاهما فقط، بل هو مشتمل على مجموع الاعتقاد و القول و العمل، لانّ الاسلام، نظام الحياة الإنسانيّة بجميع شئونها، فهو حاو، لكلّ، ما يحتاج إليه الانسان، فى مشيه و أعماله و ما ترك الاسلام شيئا فى ناحية، من نواحى الانسان، إلّا و قد هداه إلى ما ينبغى، أن يهديه و هو الصراط المستقيم، فلا تجد واقعة من الوقائع، إلّا و هى محكومة فعلا، أو تركا بإحدى الاحكام الخمسة «الوجوب و الاستحباب و الحرمة و الكراهة و

الاباحة».

الثّانیة: أنّ ذلک، یوجب العلم الاجمالی بوجود إلزامات، متوجّهة الی الانسان، وجوبیة أو تحریمیّة، الواردة فی القرآن العظیم و السّنة النّبویة، الواردة عن النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم و الرّوایات المرویّة، عن الأئمّة علیهم السلام.

الثالثة: أنّ المکلّف، یعلم بمقتضی العلم الاجمالی المذکور، أنّه لو ترک التعرّض، لکلّ أطراف، هذا العلم الاجمالی، یقع فی الضّرر المقطوع به، و لو ترک التعرّض، لبعض أطرافه، یقع فی الضّرر المحتمل، و یجب بحکم العقل، دفع الضّرر المحتمل، فضلا عن المقطوع.

إذا عرفت ما ذکرنا من المقدّمات، یظهر لک، ان العقل یحکم بالوجوب التّخییری، بأن یفرغ المکلّف ذمّته، بالاجتهاد، لفهم الاحکام، أو التقلید، أو الاحتیاط.

و کما أنّ العقل یحکم بهذا الوجوب بالملاک المذکور، کذلک یحکم به، بملاک وجوب شکر المنعم، و شکر المنعم یحصل باطاعته و هی لا تحصل إلّا بالتّوصل، باحدی الأمور الثلاثة المتقدّمة، فیدور أمر المکلّف فی مقام الاطاعة و دفع الضّرر المحتمل، بل المقطوع، کما بیّنا، بین أن یستفرغ وسعه فی تحصیل الحجّة علی هذه

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۴۵

التّکالیف و الالزامات و هو عبارة عن تحصیل الاحکام بالاجتهاد، لانّ الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع، لتحصیل الحجّة و بین التّقلید و بین الاحتیاط و امّا الوجوب الشّرعی، فیأتی الکلام فیه إنشاء اللّه.

امّا الکلام، فی المورد الثّانی و هو الکلام فیمن یجب علیه إحدی الأمور الثلاثة:

فاعلم أنّ موردها المکلّف، کما صرّح به المؤلّف، هو الّذی یکون قابلا، لتوجّه التّکلیف به، و قد ذکر شرائطه فی محلّه.

امّا الکلام فی المورد الثالث و هو مورد الوجوب و متعلّقه:

فمورده العبادات و المعاملات و العادیّات من غیر الضّروریّات، و المؤلف رحمه اللّه و ان اقتصر بذکر الأولی و الثانیة فقط، لکنّه لا وجه للاقتصار بهما، لوجود الملاک و هو حکم العقل بکلا وجهیه فی العادیّات من غیر الضّروریّات أیضا:

و علّه ما ذکره المؤلّف رحمه اللّه من اقتصاره بالعبادات و المعاملات و عدم ذکر العادیّات، شمول تقسیمه، للعادیّات، لانّ المعاملات تشمل العادیات أیضا، لانّ التقسیم بالقسمین، العبادات و المعاملات، تقسیم صحیح و لیس لهما و فی قبالهما قسم ثالث، یکون هو العادیّات، فکان قسیمهما، بل من الواضح، انّ العبادات، ما تکون محقّقة الّا بقصد القربة و المعاملات ما لا تحتاج إلی قصد القربة و بناء علیه تکون العادیات، داخلة فی التقسیم و لیست قسیمة لهما فلا إشکال فی کلام المؤلّف رحمه اللّه:

و الشّاهد علی ذلک، أنّه قال فی مسئلة (۶) الّتی تأتی بعد ذلک، فی الضروریات، لا حاجة إلی التقلید، کوجوب الصّلاة و الصوم و نحوهما و کذا فی الیقینیات، إذا حصل له الیقین و فی غیرهما یجب التقلید، إذا لم یکن مجتهدا و إذا لم

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۴۶

یمکن الاحتیاط و إن أمکن تخیّر بینه و بین التقلید، لانّ مفاد کلامه، عدم وجوب التقلید فی الضروریات و الیقینیّات و وجوبه فی غیرهما و تکون العادیّات من جملة الغیر فهذا الکلام شاید علی کون العادیّات، قسما من المعاملات، بالمعنی الاعمّ و لو لم یکن کذلک، کان اللّازم علیه استثناءها، مثل الضروریات و الیقینیّات.

فقوله رحمه اللّه فی المسألة الاولی، بوجوب التقلید فی العبادات و المعاملات مغن، عن ذکر العادیّات، فلا حاجة إلی ما عن بعض الاعاظم العصر مد ظلّه فیما علّق فی تعلیقته علی العروة فی المسألة الأولی منها، بعد کلمة، المعاملات، بل و عادیّاته أیضا.

امّا الکلام: فی المورد الرّابع، و هو التّکلم فیما یجب علی المکلّف، فأعلم أنّه یجب علیه بالوجوب التخییری، الاجتهاد أو التقلید أو الاحتیاط، لانّ العقل، کما یحکم بوجوب امتثال الاحکام المعلومة إجمالا، کذلک یحکم بوجوب تحصیل الحجّة علیها و بعد ایجابه

ذلک، یدور أمر المکلّف بین الأمور الثّلاثة، علی سبیل منع الخلوّ، لدوران أمره کما أشرنا، بین الاجتهاد و هو استفراغ الوسع، لتحصیل الحجّة «۱» و بین التقلید و هو الرجوع إلی من هو عارف و عالم بهذه الالزامات من واجباتها و محرّماتها و غیرهما و بین الاحتیاط و هو أن یسلک سبیلا- یعلم معه إجمالا- حفظ الواقع، فی فعله أو ترکه علی کلّ حال، و ان لم یعرف ما هو الواقع تفصیلا من بین المحتملات.

فتلخّص ممّا ذکرنا ما هو المراد من أنّه یجب علی المکلّف، أن یکون فی عباداته و معاملاته و منها العادیّات من غیر الضروریات، إمّا مجتهدا أو مقلدا أو محتاطا، بالوجوب التّخییری و لا یجوز الاکتفاء بغیرها:

امّا وجه الاکتفاء باحد الأمور الثلاثة، فلأنّه بعد ما عرفت من العلم الاجمالی

---

(۱) و تعریف الاجتهاد، بأنّه عبارة، عن استفراغ الوسع، لتحصیل الظّن بالاحکام، غیر صحیح.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۴۷

و لزوم الخروج عمّا فی عهدته بمقتضاه فعلا أو ترکا، فلا بدّ له بحکم العقل من سلوک احدی الأمور الثلاثة المتقدّمة، کما عرفت، و نشیر إلی وجهه، فانّ المکلّف، بعد العلم الاجمالی المذکور، إمّا یحصّل الاحکام المعلومة بالاجمال اجتهادا بنفسه و یصیر مجتهدا، فسلک سبیل الاجتهاد و یکتفی به قطعا لامتثاله العلم الاجمالی باجتهاده:

و امّا أن یجعل مشیه علی نحو یعلم معه بحفظ الواقع و مطلوبات المولی.

«و یأتی الکلام فیه و فی مورده و وجهه «فی المسألة ۲۹» و اما ان لا یکون مجتهدا و لا یمکن له الاحتیاط او لا یکون بنائه علی العمل به فیجب علیه التقلید فی غیر الضروریات و الیقینیات، فانه لا یجب التقلید فیهما «و یأتی الکلام فیه و فی وجهه فی المسألة ۶.

***

[مسئلة ۲: الاقوی جواز العمل بالاحتیاط]

اشارة

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۲: الاقوی جواز العمل بالاحتیاط، مجتهدا کان او لا، لکن یجب ان یکون عارفا بکیفیة الاحتیاط بالاجتهاد او بالتقلید.

(۱)

أقول: یقع الکلام فی الموردین: الاول فی جواز العمل بالاحتیاط و الثانی فی شرطه امّا

الکلام فی المورد الاوّل [جواز العمل بالاحتیاط]

؛ فوجه جواز الاحتیاط و کفایة الاکتفاء به، هو أنّ المطلوب بحکم العقل، لیس الّا حفظ واقعیّات المولی الکریم، من اوامره و نواهیه و مع الاخذ بجانب الاحتیاط یمکن المکلف من حفظ مطلوباته و ترک مبغوضاته

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۴۸

الواقعیة، الصّادرة من قبله، فیکتفی بالاحتیاط بحکم العقل.

و فی قبال ذلک، قد یقال بعدم جوازه مطلقا او فی بعض الموارد مثل ما یکون موجبا للتکرار فی العبادة، بل نسب الی المشهور بل ادّعی الاجماع، علی بطلان عمل تارک طریقی التقلید و الاجتهاد.

و حيث ان ما تمسّك به على عدم جوازه، مقتضى بعضه، لو تمّ عدم الجواز مطلقا و بعضه فى بعض الصّور، نذكر ما يمكن، ان يكون وجها، لعدم الجواز مطلقا او فى بعض الصّور:

و نذكر بعد ذكر الوجوه ان مقتضى اىّ وجه من الوجوه بعد فرض تماميّته هو عدم الجواز مطلقا او فى بعض الصور إن شاء اللّه.

الوجه الاوّل: دعوى الاجماع، على عدم جواز الامتثال بالاحتياط و الاطاعة الاجماليّة:

و فيه منع تحقّق اجماع تعبّدى على ذلك و بهذا الوجه يستدل على عدم جواز الاحتياط مطلقا و قد ظهر فساده.

الوجه الثانى: أنّ وجوب تعلّم الاحكام، يقتضى عدم جواز الاحتياط، لانّه لو امكن الاحتياط و الامتثال الاجمالى، لا وجه لوجوب تعلّم الاحكام و هذا أيضا لو تمّ يدلّ على عدم جوازه مطلقا.

و فيه انّ الاوامر الواردة فى تعلّم الاحكام، تكون ارشاديّا، كى لا يقع العبد، بسبب تركه التعلّم، فى ترك مطلوب المولى و الابتلاء بمبغوضه، كما يظهر من الحديث الشريف: و هو ما رواه مسعدة بن زياد، قال سمعت جعفر بن محمد عليه السّلام و قد سئل عن قوله تعالى فَلِلّٰهِ الْحُجَّةُ الْبٰالِغَةُ فقال إنّ اللّه تعالى يقول، للعبد يوم القيامة، عبدى

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج١، ص: ۴۹

كنت عالما؟ فان قال نعم، قال له فهلا عملت بما علمت و ان قال كنت جاهلا، قال فهلا تعلّمت، حتى تعمل فيخصمه فتلك الحجة البالغة «١».

فيكون من التعلم و الامر به الارشاد إليه كى لا يقع المكلّف فى ابتلاء مخالفة الواقع و ترك مطلوبات المولى و لا اشكال فى انه بالعمل بالاحتياط يتمكّن من حفظ الواقع مسلّما، اذ معنى الاحتياط فعل شىء او اشياء او ترك شىء او اشياء بنحو يحفظ به المحتمل فى البين.

الوجه الثالث: دعوى كون الاحتياط، موجبا لفوت قصد الامر، لانّ من يحتاط، يأتى بالفعل بداعى احتمال الأمر، لا الامر اليقينى.

و فيه انه فى مورد الاحتياط، يكون الدّاعى، على اتيان المحتملات، هو نفس الامر، اى الامر المتيقّن لا احتمال الامر، غاية الامر تختلف، نحوة الامتثال، ففى ما يكون متعلّق الامر، مبيّنا على التفصيل يحصل امتثاله، باتيان المتعلق المبيّن الممتاز عن غيره و اما فيما لا يكون مبيّنا، بل يحتمل فى الطرفين او الاطراف، يأتى هذه الاطراف، بداعى الامر أيضا، من باب أنّ امتثال الامر فى هذا الفرض، يكون باتيان الطرفين او الاطراف:

و اعلم أنّ هذا الوجه، لو تمّ يقتضى عدم جواز الاحتياط، فيما يحتاج الامتثال الاجمالى و العمل بالاحتياط فى العبادة الى التكرار:

و الّا لو كان المأمور به توصّليا فلا ضير فى الاحتياط فى مقام الامتثال، لعدم

---

(١) رواه فى تفسير البرهان الجزء الاول ص ۵۶۰ من الطبع الحديث عن أمالى الشيخ رحمه اللّه قال حدّثنا محمد بن محمد يعنى المفيد قال اخبرنى ابو القاسم جعفر بن محمد قال حدثنى محمد بن عبد الله بن جعفر الحميرى عن ابيه عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن زياد قال سمعت جعفر بن محمد عليه السّلام الحديث.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج١، ص: ۵۰

اعتبار قصد القربة و داعى الأمر فيه و كذا لو كان عباديّا و لا يحتاج فى الامتثال بالاحتياط الى التكرار، مثل ما لا يدرى ان السورة واجب فى الصلاة أم لا؟ و لا يحتمل حرمتها فيها، فانّه يأتى بالصلاة مع السورة احتياطا و يقصد فى اتيان الصلاة الأمر و يأتى بها بداعى الأمر.

ان قلت، كيف يمكن اتيان الصلاة مع السورة، بداعى الأمر، مع عدم علمه بوجوب السورة فيها، فكيف بالصّلاة مع السورة بداعى الأمر، لعدم معلوميّة، تعلق الأمر بالسّورة حتى يأتى بداعيه.

قلت، ما یحتاج فی العبادة هو قصـد الأمر و هو اتیان الطبیعـة، المتعلّقـة للأمر، بداعی الأمر و هی فی المثال طبیعة الصـلاة و لا یضـرّ فی ذلک، اشـتمال مصـداق الطبیعة بما لا یعلم دخله فیها و عدمها کما یکون الامر فی اشـتمال الصـلاة ببعض المسـتحبات، فکما لا یضـرّ بقصد الأمر بالصـلاة اتیانها، مع بعض المسـتحبات، کذلک لا یضـرّ بعض ما لا یدری، اعتباره فی طبیعتها و السر فی ذلک، ما قلنا فی الصحیح و الاعم، من انّ طبیعة الصلاة مقولتها، من المقولات المشکّکة، تصدق علی الناقص و الکامل، ففی کلّ من مصادیقها الکاملة او الناقصة، تکون الطبیعة موجودة و یأتی بها بداعی امرها.

الرابع: انّ المعتبر فی العبادة، الجزم فی النیـة و هو لا یمکن مع الاحتیاط و هـذا الوجه لو تم یدل علی عدم جواز الاحتیاط فی العبادات فی مقام امتثالها.

و فیه انّ الاقوی عـدم اعتبار الجزم فی النیـة، إذ لا یحکم العقل فی مقام الاطاعـة، الّا کون الفعل وقوعه، بداعی اطاعة امر المولی و هو حاصل فی الاحتیاط، کیف و انّ المجتهد قد یحتاط و یأمر فی کثیر من المسائل به.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۵۱

الخامس: انّ الاحتیاط مناف مع قصد الوجه و التمیز و هذا الوجه لو تمّ یجری فی العبادات فقط.

و فیه انه لاـ دلیـل علی اعتبارهما، لا عقلا و لا شـرعا، کما بیّناه فی الاصول، مضافا الی عـدم کون الاحتیاط، منافیا مع قصـد الوجه، إذا المحتاط یأتی بجمیع المحتملات، بقصد الوجوب المتعلق واقعا، باحد من المحتملات.

نعم لو اعتبر التمییز فی العبادة، ای تمیز المأمور به عن غیره، فلا یمکن قصد التمیز مع الاحتیاط و لکن لا دلیل علی اعتباره.

السّـادس: دعوی کون الاحتیـاط، فیمـا یوجب التکرار لعبـا و عبثـا بـأمر المولی و هـذا الوجه لو تمّ یجری فی خصوص العبـادات، فیما یوجب التکرار و امـا فیما لا یوجب التکرار و إن کان عبادة، فلا اشـکال کما انه لما یجری فی التوصـلیّات، لانّ المطلوب فیها، لیس الّا وقوعها فی الخارج کیف ما اتّفق.

و فیه أنّ اللّعب و العبث یکون، فیما لا یکون صـدور الفعل بداعی عقلائی و اما إذا کان بداعی العقلائی و هو امتثال امر المولی فلیس لعبا و عبثا.

مضافا الی ما قیل من انّ اللعب و العبث، مضرّ فی نفس اطاعة المولی، لا فی کیفیّته فتامل.

فتلخّص انّ الاحتیاط جائز، حتی فی العبادات و حتّی فیما یوجب التکرار کما یأتی فی المسألة ۴.

المورد الثانی: فی شرط الاحتیاط،

فنقول یشترط ان یکون البانی للاحتیاط، عارفا بجوازه من اجتهاد، او تقلید، کما یأتی فی المسألة ۵:

و کذلک کونه عارفا، بکیفیّة الاحتیاط بالاجتهاد او التقلید، لانّ العقل یجوّز

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۵۲

الاحتیاط، فی صورة تحقّق الشرطین، إذ مع عدمهما، لا یأمن من العقوبة، فلا یحکم العقل بالاکتفاء به.

***

[مسئلة ۳: قد یکون الاحتیاط فی الفعل]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۳: قـد یکون الاحتیـاط فی الفعـل، کمـا إذا احتمل کون الفعل واجبا و کان قاطعا بعـدم حرمته و قـد یکون فی التّرک، کما إذا احتمل حرمة فعل و کان قاطعا بعدم وجوبه و قد یکون فی الجمع بین أمرین مع التکرار کما إذا لم یعلم انّ وظیفته القصر او التمام.

(۱)

أقول: الاحتیاط المـذکور فی کلامه، اما ان یکون فی فعل شـیء او فی ترکه و فی الاوّل منهما، امّا یحصل الاحتیاط بلا تکرار و اما ان لا یحصل الّا مع التکرار، فالصّور ثلاثة.

الاولی: کون الاحتیـاط فی الفعل بلا تکرار، مثل ما إذا احتمل وجوب الخمس فی الهبـة و یعلم بعـدم حرمته، فیحصل الاحتیاط، باداء خمسها.

الثانیـة: ان یکون الاحتیـاط فی الفعـل مع التکرار، مثلاـ لاـ یـدری، انّ تکلیفه القصـر او الاتمـام، فیجمع بین الاتمام و القصـر، فیحصـل المطلوب الواقعی بالاحتیاط بالجمع.

فقول المؤلّف رحمه اللّه فی هـذا الفرض «و قـد یکون فی الجمع بین امرین مع التکرار» حیث یحصل بالجمع التکرار کـذلک یحصـل التکرار بالجمع فمع قوله «قد یکون فی

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۵۳

الجمع بین امرین» لا حاجـة الی قوله «مع التکرار» کما انه مع قوله قد یکون بالتکرار، لا حاجة الی قوله «فی الجمع بین امرین» لان کلا منهما مغن عن الآخر.

الثالثـة: ما یکون الاحتیاط بالترک، بلا تکرار، مثل ما لا یدری حرمة شـرب التتن و عدمه و یعلم عدم وجوب شـربه، فیحصل الاحتیاط بترک شربه.

***

[مسئلة ۴: الاقوی جواز الاحتیاط و لو کان مستلزما للتکرار]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۴: الاقوی جواز الاحتیاط و لو کان مستلزما للتکرار و امکن الاجتهاد او التقلید.

(۱)

أقول: قـد مضـی فی المسألـة الثانیـة ما صار موجبا، لتوهم عـدم جواز الاحتیاط فیما یوجب التکرار، من انّ لازم الاحتیاط، عدم إمکان قصد الامر و الوجه و التمیز و کونه لعبا و عبثا بأمر المولی:

و کل ما ذکر وجها، لعدم جواز الاحتیاط مطلقا فقد عرفت جوابه، فالاقوی جواز الاحتیاط، حتی فیما استلزم التکرار فی العبادة.

ثمّ انه لاـ فرق فی جواز الاحتیـاط، بین التمکّن من الاجتهاد و التقلیـد و عـدم التمکّن منهما، لانه قـد بیّنا فی مبحث العلم الاجمالی فی الاصول، جواز الاکتفاء بالموافقة الاجمالیّة و الامتثال بالاحتیاط مطلقا، حتّی مع التمکّن من الموافقة التفصیلیة علما او ظنا فراجع.

نعم کما مر لا بدّ ان یکون مرید الاحتیاط، عارفا بجوازه و بکیفیّته اجتهادا او

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۵۴

تقلیدا و یأتی فی المسألة الآتیة أیضا إن شاء اللّه.

***

[مسئلة ۵: فی مسئلة جواز الاحتیاط یلزم ان یکون مجتهدا او مقلّدا]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۵: فی مسئلة جواز الاحتیاط یلزم ان یکون مجتهدا او مقلّدا لان المسألة خلافیة.

(۱)

أقول: ما افاده من لزوم كون الشخص، فى مسئلة جواز الاحتياط مجتهدا او مقلدا كلام تمام، لا لانّ المسألة خلافيّة، بل للزوم وجود مصحّح فى نظره، للاخذ بالاحتياط و لو كان هذا حكم عقله، فلو كانت المسألة وفاقيّة و لم تكن من الضروريّات و اليقينيّات، كان اللازم أيضا، كونه فى هذه المسألة مجتهدا او مقلّدا، نعم هو بمجرّد توجهه، بأنّه مع الاحتياط، يدرك الواقع و يحفظ ما هو وظيفته واقعا و حكم العقل، بكفايته، يكون مجتهدا فى المسألة و يكتفى به مجوّزا للاخذ و سلوك الاحتياط.

كما أن الآخذ بالتقليد، محتاج الى وجود حجّة و مصحّح لعمله و هو ليس الّا ما قلنا فى وجه الاكتفاء بالتقليد و له أن يرجع فى مسئلة جواز الاحتياط إليه.

***

[مسئلة ۶: فى الضروريات لا حاجة الى التقليد]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۶: فى الضروريات لا حاجة الى التقليد، كوجوب الصلاة و الصوم و نحوهما و كذا فى اليقينيّات، إذا حصل

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۵۵

له اليقين و فى غيرهما، يجب التقليد، ان لم يكن مجتهدا، إذا لم يمكن الاحتياط و ان امكن تخيّر بينه و بين التقليد.

(۱)

أقول: بعد كون وجه رجوع الجاهل الى العالم، لكشف ما هو الواقع بنظره و لو ظاهرا فمع العلم و اليقين بالواقع بنفسه كما فى اليقينيّات او لكونه ضروريّا كما فى الضّروريات، لا معنى لرجوعه الى العالم، بل هو من قبيل رجوع العالم بالعالم، فهذا القسم خارج عن موضوع رجوع الجاهل الى العالم، هذا فى الضروريّات و اليقينيّات.

و اما فى غيرهما، فالمكلّف لو لم يكن مجتهدا، فامّا لا يتمكّن من الاحتياط، فيتعيّن عليه التقليد، لانّه بعد تعذّر بعض الافراد من الواجب التخييرى يتعيّن الاخذ بالفرد الممكن.

و اما ان يكون متمكّنا من الاحتياط، كما يتمكّن من التقليد، فيكون مخيّرا بينهما، لجواز الاكتفاء بكل واحد منهما و عدم جواز رفع اليد، عن كلاهما معا.

***

[مسئلة ۷: عمل العامى بلا تقليد و لا احتياط باطل]

اشارة

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۷: عمل العامى بلا تقليد و لا احتياط باطل.

(۲)

أقول اطلاق كلامه رحمه اللّه و ان كان يقتضى كون نظره الشريف، الى بطلان عمل العامى بلا تقليد و لا احتياط فى جميع الصّور، صورة كون عمله مخالفا لفتوى المجتهد

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۵۶

و صورة موافقته لفتواه و صورة كونه جاهلا مقصرا و صورة كونه جاهلا قاصرا، لكن يأتى منه فى المسألة ۱۶ التفصيل و الحكم بصحّة عمله فى بعض الصّور و على كل حال يقع الكلام فى جهات:

الجهة الاولى: فى جواز عمل من لا يكون مجتهدا،

بدون كون عمله مستندا الى تقليد مجتهد و لا على طبق الاحتياط و عدمه عقلا.

فقد عرفت انه لا دليل على الاكتفاء بغير هذه الثلاثة اعنى الاجتهاد و التقليد و الاحتياط لا عقلا و لا شرعا، بل يحكم العقل بعدم الجواز، لعدم الأمن عن العقوبة فى العمل بغير هذه الثلاثة:

و معنى عدم الجواز عدم حكم العقل بكون العمل الغير المستند بهذه الثلاثة مؤمّنا عن العقوبة:

مضافا الى امكان كون العمل، فى بعض الصّور تشريعا، مثل ما إذا قصد القربة، بفعل لا يدرى كونه مقرّبا و لم يكن فى الواقع مقرّبا.

الجهة الثانية: فى بطلان عمل العامى بلا تقليد و لا احتياط

مع فرض عدم انطباق عمله مع فتوى المجتهد الذى لا بد من ان يرجع إليه «و يأتى إن شاء اللّه فى المسألة ۱۶ بعد ذلك بان المراد من المجتهد اللازم موافقة عمله مع فتواه هل هو المجتهد الواجب اتباعه حين العمل او المجتهد الذى لا بد من اتباعه بعد العمل او كليهما» فالحق بطلان عمله و معنى البطلان ليس البطلان المصطلح بمعنى حكم العقل او الشرع ببطلانه، بل معنى البطلان هنا، هو حكم العقل، بعدم جواز الاكتفاء بهذا العمل، لان العبد مع فرض كون عمله، ليس مؤمّنا عن العقوبة يصح بنظر العقل عقابه لو لم يصادف عمله مع الواقع و لا يكون معذورا فى مخالفة الواقع، لاحتمال عدم مطابقة عمله معه و لا فرق فى ذلك بين الجاهل القاصر و المقصّر.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۵۷

الجهة الثالثة: فى بطلان عمل العامى المذكور و عدمه

مع فرض انطباق عمله مع فتوى المجتهد المعتبر، مطابقة عمله مع فتواه.

اعلم انّ الكلام فى الصحّة و البطلان، يكون فيما كان العمل عباديّا و الّا لو كان توصّليا و صادف الواقع، يكون مجزيا بلا اشكال، مثل ما غسل المتنجّس بالبول مرّتين و صار مطابقا مع فتوى المجتهد لا اشكال فى حصول الطهارة، لانّ المطلوب فى التوصليّات، ليس الّا حصول المطلوب كيفما اتفق:

انّما الكلام فيما يكون العمل عباديّا و اتى به و صادف مطابقا مع فتوى المجتهد، اللازم مطابقة عمله مع فتواه.

فنقول: انّ للمسألة صورتين:

الصّورة الاولى: ما كان عمله، مطابقا مع فتوى المجتهد المعتبر، مطابقة عمله مع فتواه مع فرض كون جهله عن قصور و تمشّى منه، قصد القربة، لاجل قصوره و تخيّله بان العمل مقرّب، فلا مجال للاشكال فى صحّة عبادته و لا مجال لبعض الاشكالات، الّتى نتعرض لها فى الصورة الثانية، فى هذا الفرض.

الصّورة الثّانية: ما إذا كان جهله عن تقصير و اتى بعمل عبادىّ و صادف مطابقا مع فتوى المجتهد المعتبر، مطابقة عمله مع فتواه، فهل يصحّ عمله أو لا اعلم ان الجاهل المقصّر، تارة، يكون غافلا حين العمل و تمشّى منه قصد القربة و تارة يكون ملتفتا و لا يكون غافلا حين العمل:

امّا فیما کان غافلا حین العمل و تمشّی منه

قصد القربة، فهو یکون ممّن کان ملتفتا الی وجود احکام و لکن تهاون و لم یتعلّم الاحکام، حتّی غفل حین العمل، فهل یصحّ عمله فی الفرض المذکور أولا.

ما یمکن أن یقال، اشکالا علی الصحة نذکر إن شاء اللّه فی الفرض الثانی نذکر

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۵۸

انّ بعض الاشکالات، لو فرض وروده لا یجری فی هذا الفرض:

فبناء علیه نقول فی هذا الفرض، أنّ الفعل الصّادر منه، مع قصد القربة و فرض مطابقته، مع فتوی المجتهد الواجب، موافقة عمله مع فتواه، یکون صحیحا، لانّ الفعل، قابل لانّ یتقرب به علی الفرض و قد صدر مع قصد القربة، فما یکون معتبرا فی حصول الاطاعة و الامتثال فی العبادة، من اعتبار کون الفعل، بداعی التقرب و قابلیّة الفعل، لان یتقرّب به، موجود فیه، فهو متّصف بحسن الفعلی و الفاعلی، فیصح عمله و یکون مجزیا بحکم العقل، لانطباق الماتی به مع المأمور به.

و اما فیما کان جهله عن تقصیر و صدر عنه عملا- عبادیّا و لم یکن غافلا- حین العمل، عن وجود الاحکام و عن ترک التعلّم و مع ذلک اقدم علی اتیان العمل، فله صورتان:

صورة یقصد القربة بعمله و صورة یأتی به رجاء.

امّا فی الصورة التی قصد القربة و صادف انطباق عمله، مع فتوی المجتهد المعتبر، مطابقة عمله معه، فما یقال فی وجه عدم صحّة عمله و یظهر من کلام الشیخ الانصاری امران:

الأمر الاوّل: عدم تأتّی قصد القربة عن مثله، لان من یکون شاکا فی کون الفعل الکذائی، مقربا للمولی و عدمه کیف یتقرّب به و یقصد به القرب بالمولی، لانّ عبادة المولی أیضا، مثل التعظیم و التکریم عن غیره، فمن یرید تعظیم شخص، لا بدّ له ان یعرف أوّلا، ان العمل الکذائی، تعظیمه ثمّ یقدم بالعمل لتعظیمه:

و أما ان کان شاکا فی کونه تعظیما له او توهینا له، کیف یقدم علی العمل بداعی تعظیمه؟

أقول بل لا یمکن له الاقدام بهذا العمل المشکوک کونه مقرّبا، بقصد الرّجاء

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۵۹

و احتمال المطلوبیة أیضا، مع فرض احتمال کونه مبغوض المولی، لانّ العقل الحاکم بحسن الاطاعة الاحتمالیّة، یحکم بحسنه، فیما یحتمل مطلوبیته و لا یحتمل مبغوضیّته، فعلی هذا لا یمکن مع الالتفات، قصد الرجاء، فضلا عن قصد التقرّب، نعم فیما کان غافلا حین العمل، کما ذکرنا سابقا، نقول بصحّة عمله فی مفروض الکلام، لانّه لأجل غفلته، صدر عنه الفعل بقصد التقرّب و علی الفرض کان مقرّبا و موافقا مع فتوی المجتهد، المعتبر مطابقته مع فتواه و لهذا نقول فی صورة الغفلة، عن وجود الاحکام و عن التعلم بصحة العبادة، کما اختاره المؤلف رحمه اللّه علی ما فی المسألة السّادسة عشر، و عدم الصحّة فی هذا الفرض.

الأمر الثانی: انّ من یقصد الاقتصار علی فعل واحد، لا یدری انّه المأمور به الواقعی او غیره، لیس قاصدا لامتثال الأمر الواقعی، علی کل تقدیر مثلا من لا یدری ان الواجب علیه یوم الجمعة، صلاة الظهر او صلاة الجمعة و یقتصر علی واحدة منهما فقط، لا یکون قاصدا لامتثال الأمر الواقعی علی کل تقدیر، بل هو قاصد لامتثال الأمر الواقعی، ان کان ما یفعل هو المأمور به الواقعی فقط و لو کان قاصدا لامتثال الأمر الواقعی علی کل تقدیر، کان لازمه اتیان کل من الظهر و الجمعة و هذا الإشکال ان کان یرجع الی عدم الجزم فی النیة، لکن یمکن ان یدفع، بأنه لا- یعتبر الجزم فی النیة و ان الاقتصار فی مقام الامتثال، ببعض المحتملات، لا یدلّ علی عدم کون الداعی، علی اتیان بعض المحتملات، هو الأمر المولی، لامکان کون عدم الداعی، الی اتیان بعض الاحتملات، مع وجود الداعی الی اتیان بعضها الاخر، هو المشقة او عدم داعویة الأمر عنده، بحیث یصیر محرّکه علی اتیان جمیع المحتملات و لکن مع ذلک لا ینافی

ترک بعض المحتملات، مع کون داعیه الی اتیان بعضها الآخر، هو الإرادة المولویّة و امر المولی.

أقول ما ذکر جوابا عن الأمر الثانی، إن کان الغرض، امکان قصد التقرب

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۶۰

من العبـد، فی هـذا الفرض، فغیر تمـام، لانّه بعـد عـدم علمه بمقربیّـة العمل، کیف یمکن ان یتقرب به، و ان کان الغرض، امکان اتیان العمل فی الفرض، رجاء مع فرض علمه بعدم حرمته، فیمکن القول، بصـحّة عمله، مع فرض مطابقته لفتوی المجتهد اللازم، موافقته مع فتواه و من هنا یظهر، انّه لیس الاشـکال من ناحیـة عدم الجزم بالنیّة، بل من جهة عدم امکان قصد الامر و هو الإشـکال الاول و لذا قلنا بالصحة فی صورة اتیانه رجاء.

فتلخّص من کـلّ ذلـک انه لاـ یصـح عمـل الجاهل، المقصـر الملتفت، إذا قصـد القربـة بعمله و لو صادف مطابقته مع فتوی المجتهـد، اللازم مطابقة عمله مع فتواه، بل کما قلت مع الالتفات لا یتمشی منه قصد القربة.

و امّا فی الصّورة التی یأتی بالعمل رجاء مع التفاتهٔ و کون جهله عن تقصیر:

فتارة کما یحتمل وجوب الفعل و یأتی به، کذلک یحتمل حرمته، ففی هذه الصّورة لا یصحّ العمل، لانّ مورد الصّحة، فیما یأتی برجاء المطلوبیّة، هو ما لا یحتمل حرمته و الّا لا یحکم العقل، بحسن الاطاعة الاحتمالیة:

و تـارة أنّ مـا یحتمـل مطلوبیّته، لاـ یحتمـل حرمته و مبغوضـیّته و یـأتی به رجـاء ففی هـذه الصورة، لو صـادف العمـل موافقا مع فتوی المجتهد، المتبع فتواه علیه، یصحّ العمل و لا یجری ما تقدم من الإشکال، فی الصورة السابقة:

هذا تمام الکلام فی اصل المسألة و قد عرفت صورها و ان فی بعضها، یتصف عمل الجاهل بالصّحة و فی بعضها لا یتصف بالصّحة.

ثمّ انّ هنا کلاما تعرض المؤلّف رحمه اللّه فی ذیل المسألـة السادسـة عشـر من مسائل التقلیـد و هو انه بعد فرض صـحة عمل الجاهل، قاصرا او مقصّرا فی بعض الصّور، إذا صادف موافقا مع فتوی المجتهد، فهل المیزان مطابقة عمله مع فتوی، من یجب تقلیده

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۶۱

حال العمل او المیزان مطابقته مع فتوی المجتهد الذی، یجب اتباعه بعد العمل او المیزان مطابقته مع فتوی کل منهما و هذا یفرض فیما کان المجتهـد الـذی یجب تقلیـده بعد العمل، غیر المجتهد الذی کان واجب التقلید، حین العمل مع اختلاف فتواهما، مثل ما إذا مات المجتهد المقلد، حال العمل و رجع الی المجتهد الحیّ بعد العمل و الثّمرة بین الاحتمالات واضحة:

لانه علی الاوّل، یکون مجرد موافقة عمله مع فتوی المجتهد حال العمل، کاف فی صحّة العمل:

و علی الثانی، مجرد موافقته، مع فتوی المجتهد بعد العمل، کاف فی صحّة العمل:

و علی الثالث لا بدّ من موافقة عمله مع کل منهما و الّا لا یصحّ عمله.

إذا عرفت ذلک نقول، قال المؤلّف رحمه اللّه فی المسألة السادسة عشـر «و اما الجاهل القاصر او المقصّر، الّذی کان غافلا حین العمل و حصـل منه قصـد القربـة، فان کان مطابقا لفتوی المجتهـد الـذی قلّـده، بعـد ذلک کان صـحیحا و الاحوط مع ذلک، مطابقته لفتوی المجتهد الذی کان یجب علیه تقلیده حین العمل».

أقول و الاـقوی وجوب مطابقـة عمله، مع فتوی من یقلّـده فعلاـ و بعـد العمـل کمـا اختاره المؤلف رحمه اللّه لانّه هو الطریق له فعلا و یجب متابعته و کفایة ذلک، لا المجتهد الذی قلّده سابقا حین العمل.

***

[مسئلة ۸: التقلید هو الالتزام بالعمل، بقول مجتهد معیّن]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۸: التقليد هو الالتزام بالعمل، بقول مجتهد معيّن و ان لم يعمل بعد بل و لو لم يأخذ فتواه، فإذا اخذ رسالته

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۶۲

و التزم بما فيها، كفى فى تحقيق التقليد.

(۱)

أقول: قد عرّف التقليد، بتعاريف لا حاجة إلى ذكرها و لا الى التكلم فى ارجاع بعضها الى بعضها الآخر، بل العمدة بيان ما هو التقليد. فأقول بعونه تعالى، بعد ما قلنا، من انّه من يريد العمل بواقعيات المولى الجليل، امّا ان يسلك سبيل الاستنباط و يحصّل الواقعيّات بنفسه، باستفراغ وسعه، فهو يفعل و يترك باجتهاد نفسه و يكون مشيه على طبق اجتهاده و استنباطه من الأدلّة.

و امّا من يسلك سبيل الاحتياط، بعد علمه بجوازه و كيفيّته عن اجتهاد أو تقليد، فيجعل مشيه و عمله على نحو، يدرك به الواقع لا محالة، ففى كل من الصورتين ليس معنى كونه عاملا ـ فى مقام حفظ الواقعيات بالاجتهاد او بالاحتياط، الّا كون عمله على طبق اجتهاده، او كون عمله موافقا للاحتياط.

و امّا ان يكون مقلّدا و هو على ما عرفت فى وجه الاكتفاء به، امّا يكون من باب حكم العقل فقط، او حكم العقل و الشرع، على فرض ورود الدليل من الشرع، على كفايته، كالعقل و ليس معنى كونه مقلدا، الّا كونه فى عمله متابعا لرأى المجتهد و فتواه، فهو حيث يكون جاهلا ـ و لا يدرى، كيف يعمل و يطيع اللّه تعالى، يقلّد المجتهد، اعنى يجعل عمله على طبق فتواه و هذا هو التقليد، فكما انّك إذا قلت لولدك، تقلّد فى مشيك عن فلان، ليس معنى تقليده فى مشيه، الّا كون هذا الفعل، اى مشيه الخارجى على طبق مشى الفلانى، فاذا مشى على طبقه، يقال انه قلّده فى مشيه، فهكذا فى التقليد فيما نحن فيه، لا يكون معنى محصّلا له، الّا جعل العمل على طبق نظر المقلّد «بالفتح».

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۶۳

و الحاصل انّه بعد التّأمل ما يأتى بالنظر فى المراد من التقليد، هو انّ التقليد نفس العمل، كما هو مختار سيدنا الاعظم و مجدد المذهب فقيد الاسلام ايت اللّه الحاج آغا حسين البروجردى الطباطبائى المعظّم رحمه اللّه.

امّا كون التقليد نفس الالتزام بالعمل و لو لم يعمل بعد بل و لو لم يأخذ فتواه كما اختاره المؤلف رحمه اللّه فهو بمعزل عن الصواب و مثله فى البطلان جعل التقليد عبارة عن الالتزام مع العمل او العمل اعتمادا على فتوى المجتهد، بحيث يكون الاعتماد دخيلا فيه او الاستناد الى فتوى المجتهد، لما عرفت من انّ حقيقته ليس الّا نفس العمل و من التزم بالعمل و لم يعمل بعد، يقال انّه التزم بان يقلّد الفلانى لا انّه قلّد الفلانى و لو التزم و عمل فما هو التقليد نفس العمل و لا دخل للالتزام فى صدق التقليد، كما انه كون العمل اعتمادا على فتوى المجتهد أو استنادا بفتواه الّذى، هو فى الحقيقة عبارة اخرى، عن الالتزام و العمل، بحيث كان الاعتماد أو الاستناد جزء للتقليد فغير صحيح، فعلى كلّ حال، الحق هو أنّ التقليد نفس العمل.

و امّا ما حكى عن صاحب الفصول رحمه اللّه من انّه ان كان التقليد نفس العمل، يرد اشكالان، من باب التزامه بان التقليد نفس الالتزام، فاورد على من يقول انه نفس العمل اشكالين:

الاوّل: انّ العمل مسبوق بالعلم، فلا يكون سابقا عليه و غرضه رحمه اللّه انّه لا بدّ أوّلا فى مقام التقليد، العلم بفتوى المجتهد و الالتزام به، ثم جعل العمل على وفق هذا العلم و الالتزام، فلا يمكن ان يكون التقليد نفس العمل، بل هو يتحقق بعد التقليد.

و فيه انّ ما قاله من لزوم العلم بفتوى المجتهد قبل العمل صحيح، لكن يكون الكلام فى انّ العلم بفتوى المجتهد، حقيقة التقليد او الالتزام بفتواه التقليد او تكون حقيقة التقليد نفس العمل و قد عرفت انه نفس العمل، و العلم يكون مقدمة للعمل،

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۶۴

فمن تعلّم فتوى المجتهد و لم يعمل به بعد، لا يقال بانه قلد المجتهد و لو التزم بان يجعل عمله بعد ذلك على طبق ما تعلّمه من فتواه،

بل یقال بانه تعلّم فتواه و التزم بان یقلّده فی عمله.

الثّانی: انه ان کان التقلید نفس العمل، یلزم الدور، بیانه أنّ العمل العبادی، یحتاج سقوط امره الی قصد القربة و قصد القربة یحتاج الی العلم بکون العمل عبادة و بناء علی کون التقلید نفس العمل، یتوقف العلم بکونه عبادة عل العمل، لانّ العمل هو التقلید، فالعمل یتوقف علی العلم و الحال ان العلم بکونه عبادة، یتوقف علی العمل و هذا دور.

و بعبارة اخری، بناء علی کون التقلید نفس العمل، فما لم یعمل، لا یتمکن من قصد التقرّب، لانّه بالعمل یصیر مقلّدا و یصحّ له قصد التقرب و لا یمکن له العمل الّا بقصد التقرّب، لانّ العمل العبادی، محتاج الی قصد التقرّب، فالعمل متوقف علی العلم و العلم علی الفرض، متوقف علی العمل.

و فیه انّه بعد فرض کون التقلید نفس العمل، یکون معناه، ان المقلّد یصیر مقلّدا بالعمل و لا ینافی ذلک، ان انطباق العمل علی وفق فتوی المجتهد، یکون موقوفا علی العلم بفتواه، فهو إذا صار فی مقام اتیان الصلاة مثلا و هی عبادة، فمتی لم یصلّ علی طبق فتوی المفتی، لا یقال بأنه قلّد المجتهد فی الصلاة، بل إذا صلّی یقال انه قلّده فی صلاته، لانه جعل عمله الصلاتی علی طبق فتواه و هذا لا ینافی مع لزوم العلم بفتوی المجتهد قبل اتیان الصلاة حتی یعمل علی طبق فتواه فالعمل یتوقف علی العلم بفتوی المجتهد و انّ الصلاة عبادة، لا یسقط امرها الّا بقصد القربة و لیس هذا العلم موقوفا علی العمل، حتی یصیر دورا و ان کانت حقیقة التقلید لا تحصل الّا بالعمل و هو فی المثال تحصل باتیان الصلاة، هذا کله فی حقیقة التقلید.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۶۵

و هل یجب تقلید شخص معیّن، بمعنی وجوب تطبیق العمل علی فتوی مجتهد خاصّ، أو لا یجب ذلک.

اعلم انّ المجتهد تارة یکون منحصرا فی شخص واحد فالمقلد، یأخذ عنه الفتوی و یعمل علی طبقه و هو معین عنده.

و تارة یکون متعددا و فی هذا الفرض، مرة یکون المجتهدان او أکثر متفقین فی الفتوی.

و اخری مختلفین فی الفتوی، امّا فیما کانا مختلفین فی الفتوی فبناء علی التخییر بینهما عقلا و عدم تساقطهما عن الحجیة کما یأتی إن شاء اللّه و ان لم نقل بالتخییر الشرعی، فلا بدّ من تعین واحد منهما، لانّهما ان کانا متساویین فی العلم فکلهما طریقان و ان کان احدهما اعلم من الآخر، بناء علی تعین تقلیده فی صورة اختلاف فتواه، مع غیر الاعلم، فلا بدّ أیضا من تعیینه، لانه علی الفرض، یکون الاختلاف بین الطریقین او أکثر، لا بدّ من انطباق عمله علی واحد من الطریقین، فلا بدّ من تعیینه و العلم بفتواه و تقلیده، ای جعل عمله علی طبق فتواه.

و امّا فیما کانا متفقین فی الفتوی، سواء کان أعلم بینهما او کانا متساویین فی العلم، لا یجب تعیین خصوص احدهما و لا یجب تقلید خصوص الاعلم من بینهما، لعلمه باتفاق فتواهما، بل مجرد علمه بفتواهما و انطباق عمله علی ذلک، کفی فی صدق التقلید، فیمکن له انطباق عمله علی کل منهما، فیقال انّه قلدهما، کما انّه یمکن له تعیین شخص خاص منهما، بحیث یشیر إلیه، کما انّه له تعیین واحد خارجی منهما و لو لم یشربه لا الفرد المردد، لانّه بکل من الانحاء الثلاثة یتحقّق التقلید، لانطباق عمله مع فتوی المجتهد.

***

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۶۶

[مسئلة ۹: الأقوی جواز البقاء علی تقلید المیّت]

اشارة

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۹: الأقوى جواز البقاء على تقليد الميّت و لا يجوز تقليد الميّت ابتداء.

(۱)

. أقول: يقع الكلام فى مقامين:

المقام الاوّل: فى جواز البقاء على تقليد الميّت و عدمه.

المقام الثانى: فى جواز تقليد الميّت ابتداء و عدمه.

اما الكلام فى المقام الاوّل، [جواز البقاء على تقليد الميّت]

اشارة

فنقول هل يجوز البقاء على تقليد الميّت مطلقا، أولا يجوز مطلقا او التفصيل بين ما عمل فى زمان حياة المجتهد بفتواه، فيجوز البقاء و بين ما لم يعمل لا يجوز او التفصيل بين ما تعلّم من فتواه فيجوز البقاء فيه و لو لم يعمل به بعد و بين ما لم يتعلّم فى زمان حياته، فلا يجوز، كلّ محتمل، بل ذهب إلى كلّ، بعض من الفقهاء رضوان اللّه تعالى عليهم.

اعلم انّه على ما عرفت فى المسألة الاولى انّ الدّليل على وجوب التقليد و جواز الاكتفاء به إن كان حكم العقل بوجوب رجوع الجاهل الى العالم و كونه طريقا الى احكام المولى نقول بأنّه تارة يكون فتوى المتهجّد الميّت موافقا مع فتوى المجتهد الحيّ و تارة يكون مخالفا.

امّا فيما كانا موافقين فى الفتوى، فلا ينبغى الأشكال فى كون كل منهما طريقا و لا فرق فى نظر العقل فى حجّية رأى كل منهما و لا يفرّق العقل، بين الحيّ و الميت، فى جواز الرجوع او لزومه، الّا أن يدّعى قيام اجماع او دليل آخر، على عدم جواز البقاء، حتى فى صورة توافق فتوى الحيّ مع الميت و لم أجد دليلا و لا اجماعا عليه.

و ما استدلّ به من الآيات او الأخبار على جواز التقليد أو وجوبه على تقدير

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۶۷

دلالتهما و فرض كونهما فى مقام حكم تأسيسى، لا يستفاد منهما جاز البقاء.

نعم بناء على دلالة التوقيع الشريف كما قلنا، ربّما يقال انّه يدلّ على جواز البقاء، لانّ مقتضاه كون المجتهد، حجّة من قبل الحجّة و لا فرق بين حياته و مماته.

و لكن بعد كون الارجاع فيه الى من يرجع إليه فى الحوادث، فمناسبة الحكم و الموضوع يقتضى كون النظر الى من يمكن الارجاع إليه فى الحوادث الواقعة، فشموله لصورة البقاء غير معلوم.

و اما فيما كان مخالفين فى الفتوى، له فرضان:

الفرض الاوّل: تساوى الميت و الحى فى العلم و غيره،

ممّا يمكن ان يكون سببا للترجيح كالاورعيّة.

الفرض الثّانى: فرض عدم تساويهما فى العلم، بان يكون احدهما اعلم من الآخر، امّا الكلام فى هذا الفرض، فيأتى فى ذيل البحث إن شاء اللّه.

و اما الفرض الاوّل فیتصوّر اختلافهما علی نحوین:

الاوّل: ما یمکن الاخذ باحوط القولین، مثل ما یقول أحدهما، بوجوب التسبیحة مرة فی الرکوع و عدم وجوب الازید و یقول الآخر، بوجوبها ثلاث مرّات، فیمکن الجمع بین الفتویین، باتیان ثلاث مرّت.

الثانی: ما لا یمکن الجمع بینهما، مثل ما یقول أحدهما بوجوب صلاة الجمعة و الآخر بحرمتها.

و أعلم أن مورد الکلام فی صورة اختلاف، فتواهما، من حیث سقوطهما عن الحجیة و عدمه فی هذا القسم فنقول: بأنّه تارة، یقال فی صورة اختلاف المجتهدین فی الفتوی، بسقوطهما عن الحجیة جمیعا، کالخبرین المتعارضین علی قول.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۶۸

و تارة لا نقول بسقوطهما عن الحجیة، بل یکون المقلّد، مخیرا بین الأخذ بایّهما شاء، فان قلنا بالاوّل، یلزم أن یقال بعدم جواز تقلید کل من المجتهدین، مع اختلافهما فی الفتوی، و نلتزم بأنّ مورد التقلید، لیس الّا فیما کان المجتهد واحدا، او فیما کان المجتهدان، او أکثر متّحدین، من حیث الفتوی، فلازمه عدم جواز تقلید الحیّ و المیت کلیهما، الّا مع الالتزام بعدم جواز تقلید المیّت، باجماع او بغیره، فینحصر الطریق إلی المجتهد الحیّ، فیجوز تقلیده، لعدم وجود طریق معارض له، فی صورة عدم جواز البقاء.

لکن نقول: بانّه و لو لم نقل بالتخییر الشرعی، فی مورد تعارضهما فی الفتوی، الّا انّه نقول بالتّخییر بینهما عقلا، و هذا لوجهین.

الوجه الاوّل: لزوم کون حکم العقل، برجوع الجاهل الی العالم، او کونه من الفطریات منحصرا، بما کان العالم واحدا، و مع تعدّده لا بدّ ان یکونا متحدی الفتوی، و هو غیر تمام، کما تری فی سایر الموارد الّتی لا بدّ من رجوع الجاهل الی العالم، فمن کان له مریض، راجع الی طبیبین، فقال احدها، لا بدّ من أن یشرب المریض الشربة الفلانیة، بالکیفیة الکذائیة و الّا یموت، و قال الآخر لو کان یشرب هذه الشربة یموت، فهل یحکم العقل بطرح قول کلّ منهما، او یحکم بالتخییر بینهما، نعم لو تمکّن من الاحتیاط، یحکم العقل بالاحتیاط، و هکذا فی غیره من موارد رجوع الجاهل الی العالم، و هذا شاهد علی عدم کون حکم العقل علی تساقطهما عن الحجیّة.

ان قلت کیف تقول فی تعارض الخبرین بسقوطهما عن الحجیة، بناء علی الطریقیة بمقتضی القاعدة، مع قطع النظر عما تقتضیه الاخبار.

قلت مضافا الی کون المسألة خلافیّة فی تعارض الخبرین، بأنّه ان قلنا بسقوط الخبرین المتعارضین عن الحجیة، و لم نقل بالتخییر الشرعی، و لا العقلی،

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۶۹

یمکن للمجتهد الاحتیاط، او الرّجوع إلی الاصل، و فی موردنا لا یمکن ذلک، لما یأتی إن شاء اللّه فی الوجه الثّانی.

الوجه الثّانی: لو سلّم سقوط کلّ من الطریقین المتعارضین عن الحجیة، فی صورة التعارض، بنظر العقل، لکن حکم العقل، مختص بما یمکن للشّخص، المشی علی طبق سبیل آخر، یوصله الی الواقع، او کان حجّة و عذرا بنظره من الاحتیاط، او الأخذ ببعض الاصول، کما یمکن ذلک فی الخبرین المتعارضین.

و امّا فیما لا یتمکن من ذلک، فالعقل الّذی یری، من جانب وجوب حفظ الزامات المولی و عدم جوازه ترک التعرض لها، و جعل نفسه کالبهائم

فی هذا الحال، و یری من جانب عدم امکان حفظ هذه الالزامات بنحو آخر، من الاحتیاط او اجراء الاصل، لانّ حجیتهما، تکون فرع جواز الاکتفاء باحدهما، او کلیهما باجتهاد او تقلید، و علی الفرض فی صورة الاختلاف، لا یمکن الاحتیاط:

مع انّ تعیّن الاحتیاط، فی هذا الحال یکون خلاف السیرة المتشرعة، بلا اشکال، حتّی فی مورد فرض امکان الاحتیاط، بل ادّعی الاجماع علی خلافه، من بطلان عمل تارک طریقی التقلید و الاجتهاد، فکیف یتعیّن علیه الاحتیاط، مع عدم کونه مجتهدا علی الفرض، فیحکم العقل فی هذا الحال، بلزوم الأخذ بفتوی احد المجتهدین المخالفین فی الفتوی.

فثبت انّ الحق اختیار الشق الثانی، و هو جواز التقلید و الاکتفاء به، بحکم العقل حتّی مع تعارض فتوی المجتهدین، مع فرض تساویهما

فى العلم، و يأتى الكلام فى صوره اعلميّة احدهما، على الآخر.

إذا عرفت ذلك، نعطف عنان الكلام الى ما نحن فيه، و هو جواز البقاء على

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۷۰

تقليد الميّت و عدمه، فنقول بعونه تعالى:

يجوز البقاء على تقليد الميّت، فى صورة مساواته فى العلم مع الحيّ، سواء كان فتوى الميت، موافقا مع فتوى الحيّ، او مخالفا، و مورده فى خصوص المسائل الّتى، عمل بها، حال حياة المجتهد الميّت، لانّه بعد كون التقليد، نفس العمل، فالبقاء لا يصدق الّا مع العمل، و هذا كان مختارنا:

و فى غير ما عمل فى زمان حياته، يكون من التقليد الابتدائى، و يأتى الكلام فيه إن شاء اللّه.

و هل يجب البقاء فى صورة تساوى المجتهد الميّت، علما مع الحيّ فى المسائل الّتى عمل بها المقلّد حال حياته، او لا يجب ذلك، بل كما يجوز له البقاء يجوز له العدول الى الحيّ؟

قد يقال بوجوب البقاء، فيما كان الاختلاف بين الميت و الحيّ، موجبا للعلم التفصيلى، بمخافة العمل مع الواقع، و لو كان فى بعض الوقائع، مثل ما إذا أفتى الميّت بوجوب صلاة الجمعة تعيينا، و الحيّ بوجوب الظهر تعيينا، فلو عدل المقلّد عن الميّت الى الحيّ و يقلّده و يعمل على طبق فتواه، بعد ما قلّد الميّت، حال حياته مدّة و عمل بفتواه، فهو يقطع تفصيلا، بترك واقع المولى فى بعض الايام، لانّ الواقع، امّا الظهر و امّا الجمعة، و هو على الفرض، ترك الظهر مدّة، و الجمعة مدّة اخرى، ففى مثل هذه الصورة، يجب البقاء على تقليد الميّت، حتّى فيما كان مساويا فى العلم مع الحيّ، نعم فيما كان فتوى الميت عدم وجوب شيء و فتوى الحيّ وجوب ذاك الشيء، لا يحصل العلم التفصيلى، او الاجمالى على ترك واقع المولى، لو عدل عن الميت الى الحيّ، او فيما كان الميّت يحتاط بفعل شيء، و لا يحتاط الحيّ او بالعكس.

و يمكن دفع هذا الإشكال نقضا مرة وحلا اخرى.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۷۱

امّا نقضا بأنّه و ان كان يحصل العلم، فى بعض الصور، كما فى المثال، لكن ليس هذا المحذور، منحصرا بالمقام، بل يتفق تارة، فى تبدّل راى مجتهد واحد، فانّه بعد تبدّل رأيه، لا بدّ من اتباع رأيه الثّانى، ان كان فى مقام تقليده، و قد يتفق العلم بمخافة الواقع، كما لو كان فتواه الاوّل وجوب الظهر معيّنا، ثم تبدّل رايه الى وجوب صلاة الجمعة معيّنا، فكلّما تقول فى صورة تبدّل راى مجتهد واحد، من اجزاء أعماله المنطبقة مع رايه الاوّل، او عدم الاجزاء، نقول نحن فى صورة اختلاف فتوى المجتهد الميّت مع الحيّ.

و امّا حلا- أمّا أوّلا: فلما ادّعى من الاجماع على الاجزاء، و عدم وجوب الاعادة و القضاء بالنسبة الى الاعمال السابقة، المنطبقة على الرّأى السابق، او بعض الوجوه الاخر اقيم على الاجزاء، او التمسّك على عدم وجوب الاعادة ببعض القواعد، مثل حديث لا تعاد، فى خصوص الصلاة، بناء على شموله للمورد، و عدم انحصار مورده بالنّسيان، و يأتى تمام الكلام فيه إن شاء اللّه فى طى المسألة ۴۳.

و ان كان لقائل ان يقول، بانّ وجه الاجزاء فى مورد تبدّل رأى المجتهد، إن كان الاجماع، يمكن عدم تحققه فى

المورد الّذى نحن فيه، فلا- بدّ من التمسّك بالوجوه الآخر الذى اقيمت على الاجزاء، أو ان يقال فى صورة اختلاف، فتوى المجتهد الميت مع الحيّ، امّا بلزوم الأخذ بأحوط القولين، فيما يمكن الاحتياط، او وجوب البقاء على تقليد الميّت، كى لا- يحصل العلم بمخالفة الواقع فى بعض الصّور.

و امّا ثانيا: فانه لو تمّ الإشكال، كان لازمه بعد العدول الى الحيّ، قضاء ما فات منه، بمقتضى فتوى الحيّ، المعدول إليه، و هذا لا يقتضى عدم جواز العدول، بل يجوز العدول، و ان كان يوجب العدول إتيان قضاء ما اتى، على طبق فتوى

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۷۲

المیت، لعدم جواز الاکتفاء به، بمقتضی فتوی الحیّ، نعم لو بقی علی تقلید المیّت، لا یبتلی بذلک فافهم.

ثمّ انّه لو فرض عدم دلیل من العقل، او الشرع علی جواز البقاء علی تقلید المیّت، و تصل النوبة بالأصل، نقول بعونه تعالی:

انّ الأصل الّذی، یمکن ان یتشبث به، علی جواز البقاء، هو الاستصحاب، و یمکن تصویره علی نحوین:

الاوّل اجرائه فی المسألة الاصولیة، و الثانی فی المسألة الفرعیة.

امّا الکلام فی اجراء الاستصحاب فی المسألة الاصولیّة، فنقول انه یفرض علی نحوین.

النّحو لاوّل: ما هو المعروف، من استصحاب حجّیة رأی المجتهد الّذی مات، فیقال انّ المجتهد الفلانی، کان رایه حجّة حال حیاته، فکذلک حال مماته للاستصحاب.

و اشکل علیه، أولا: بانّ الحجیة لیست مجعولة، فلیس امر وضعها و رفعها، بید الشارع، و هذا الإشکال مبنیّ علی عدم قابلیّة الاحکام الوضعیّة، للجعل الاستقلالی مطلقا، او خصوص الحجّیة و امّا بناء علی قابلیّتها لذلک مطلقا، او خصوص الحجّیة، فلا مجال لهذا الإشکال.

و ثانیا: أنّ معنی وجوب متابعة رای المجتهد، لیس جعل الحجّیة، بل ما یحکم به العقل او الشرع، لیس الّا وجوب متابعة رأیه بالوجوب التخییری، لکون التقلید علی ما عرفت احد افراد الواجب التخییری، و لیس اعتباره کسائر الامارات و الطرق، الّا من باب طریقیته الی الواقع، بدون جعل من الشارع بالحجیّة او

الطریقیّة او الوسطیّة فی الاثبات، بل لیس مفاد اعتباره، الّا وجوب العمل به، لکونه طریقا الی الواقع، کما عرفت فی مبحث الظّن، بل العقل ینتزع من هذا الوجوب، الحجیّة، بمعنی صحّة احتجاج المولی به عند المصادفة و العذر للعبد عند المخالفة، فکما انّ حکم العقل بوجوب الاحتیاط تخییرا، لیس معناه جعل الاحتیاط حجّة کذلک، فی وجوب متابعة رأی المجتهد.

أقول امّا بناء علی ما احتملنا من استفادة جعل الحجّیة من قبل الشارع للفقیه بمقتضی التوقیع الشریف فلا یتم هذا الإشکال.

و ثالثا: علی فرض کون المجعول الحجیّة، لکن جواز اجراء الاستصحاب مبنی علی کون موضوع الحجّیة، نفس حدوث الرّأی من المجتهد، فیقال انّ الرأی و الفتوی، صدر منه و حدث من قبله، و هو کان حجة فتستصحب الحجیة الحادثة.

امّا ان کان موضوع الحجّیة مقوّما بالرّأی حدوثا و بقاء، بحیث کان موضوعها، فی کل آن، بقاء الرّأی، فلا مجال لاستصحابها، لعدم وجود رأی مع موت المجتهد.

و الحقّ هو الثّانی، لانّ العقل الحاکم، بحجّیة الرأی، یحکم بها مع وجود الرّأی و بقائه، لا بمجرد حدوثه و لهذا لو کان المجتهد حیّا و تبدّل رأیه، لا یحکم العقل بحجّیة رأیه الاول، بل یحکم بحجّیة رأیه الثانی، فلا مجال لاستصحاب حجّیة الرأی.

ان قلت انّ المجتهد و ان مات لکن رأیه باق، لعدم ارتفاع رأیه بموته.

قلت لو سلّم بقاء الرأی ببقاء النفس، فیکون الموضوع باق بالدقة العقلیة لکن بعد ما کان موضوع الاستصحاب، ما هو موضوع بنظر العرف، کما مضی فی الاصول، و العرف یری ارتفاع الرأی بموت المجتهد، و عدم بقاء الموضوع بنظره، فلا

مجال للاستصحاب.

و قد تصدّی بعض اعاظم معاصرینا فی شرحه «۱» علی العروة، لدفع الإشکال الثّالث، بعد بیان الإشکال و تنظیره بصورة تبدّل رای المجتهد، او اختلال بعض الشرائط المعتبرة فیه، کالعدالة مثلا فکما لا یجوز البقاء فی الموردین، فکذلک فی صورة موت المجتهد، بانّ عدم جواز البقاء فی مورد تبدّل الرأی، یکون من باب انّ الحجّیة مشروطة، بعدم کشف الخلاف، و مع تبدل الرأی انکشف الخلاف، لا لکون بقاء الرّأی معتبرا، کما فی رجوع الشاهد عن شهادته، فسقوط حجّیة الشهادة، لیس من باب اعتبار بقاء الشهادة، بل

من باب ظهور خطاء الشّاهد، فكما انّ كشف الخلاف مضرّ، فى تبدّل الرّأى او عدول الشاهد عن شهادته، كذلك ما يضرّ فى الحجّية هو كشف الخلاف، و مع الموت لا ينكشف الخطاء و الخلاف، فموضوع الحجّية و هو حدوث الرّأى، موجود بعد الموت، فيستصحب الحجّية بعد الموت.

و اما فيما اختل بعض شرائط المفتى، فعدم الجواز، يكون للاجماع، فلا وجه للتعدّى إلى غير مورده.

أقول امّا انّ المعتبر فى حجّية الرّأى و وجوب اتباعه، يكون نفس حدوث الرّأى و لو لم يبق بعده، فهو ممّا لا يمكن الالتزام به، لانّ الحجّية تتبع الرّأى و مع عدمه، لا معنى لحجّيته بحكم العقل،

و اما انّ الميزان فى حجّية رأى المجتهد، عدم ظهور الخلاف بمعنى حجيّته بمجرد الحدوث، بشرط عدم انكشاف خلافه، او انّ لميزان بقاء الرّأى، لا مجرّد حدوثه، بشرط عدم كشف الخلاف، و لازم الاحتمال الاوّل، هو أنّه مع الشّك فى بقاء الرّأى،

---

(١) المستمسك، ج ١، ص ١۶.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج١، ص: ٧۵

و عدمه، يكون الرّأى الحادث قبلا حجّة حال الشك، و لازم الاحتمال الثّانى، هو انّه مع الشّك، فى بقاء الرّأى، ليس الرّأى المشكوك بقاء حجّة.

نقول بانّه بعد المراجعة، نرى أنّ العقل يحكم بحجّية رأى المجتهد، فلا بدّ من وجود الرّأى، و بعبارة اخرى فى كلّ واقعة من الوقائع المبتلى بها، أوجب العقل، على من يكون مكلّفا، بوجوب اتباع حكم الشارع فيها، امّا بالاجتهاد او الاحتياط، او التقليد، بالوجوب التخييرى، و مع عدم التّمكن من الاوّلين، يحكم بوجوب اتباع رأى المجتهد تعيينا، فمن المعلوم، انّه لا بدّ من وجود الرأى للمجتهد، حتّى يحكم العقل باتباعه، نعم مع حدوث الرّأى منه سابقا على شيء، لو كنت ترى بانّ العقل، يحكم بمتابعة هذا الرّأى الصّادر منه سابقا، فليس هذا من باب، انّ مجرد حدوث الرّأى السابق، حجّة فعلا من باب عدم ثبوت كشف الخلاف، بل يكون من باب البناء على بقاء رأيه، ما لم ينكشف الخلاف فتدور الحجّية، مدار وجود الرّأى الفعلى حين العمل، فعلى هذا لا يفيد استصحاب الرّأى السّابق،

و قياس المورد بحجّية شهادة الشاهد، و انّ مجرد حدوثه يكفى فى حجّية شهادته، فقياس مع الفارق:

امّا أولا: فلانّه لو فرضا، انّ مجرد حدوث الشهادة، كاف فى الحجّية، فلعلّه كان من باب الدليل، الدّال على كفاية حدوث الشهادة فى حجيّتها، فى مورد القضاء و حكم الحاكم على طبقها، فلا وجه للتعدّى بغير موردها:

و امّا ثانيا: انّ الامر فى الشهادة أيضا، ليس كما ذكره، من انّ مجرد حدوث الشهادة سببا لحجّيتها، بل لو تأمّلت فيها، ترى ان موجبية حدوث الشهادة للحجية، ليس من باب انّ حدوثها سببا لحجّيتها، و لو لم تبق بعد الحدوث، بل حدوث الشهادة عند الحاكم على موضوع، يوجب حكم الحاكم على طبقها، من

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج١، ص: ٧۶

باب شهادته، شهادته موجبة لحجّية قوله عند الحاكم و ترتّب الاثر عليه، فاخباره بواقعية أمر، حين الترافع، يوجب الحكم على طبقه و حجّية شهادته، نعم لو كشف الخلاف، بان رجع الشاهد عن شهادته قبل الحكم، او بعده، فله بعض احكام مذكور فى باب القضاء و الشهادات، و الحاصل انّ الشهادة توجب الحكم و حجّيتها، متى شهد الشاهد، من باب إخبار الشاهد، على واقعيه امر، حين الشهاد، بلا توقّف على كشف الخلاف او عدمه، و بعد كشف الخلاف، يكون محكوما بحكم آخر، هذا فانقدح من كل ذلك، عدم مجال لاجراء الاستصحاب.

ان قلت انّه و ان لم يكن حدوث الرّأى بنفسه، كافيا لتعلّق الحجّية به، بقاء، لكن بعد حدوث الرّأى، يمكن اثبات بقائه بالاستصحاب،

فيقال بعد حدوث الرّأى على وجوب السورة يقينا، نشكّ فى تبدّل الرّأى على وجوبها، فببركة، الاستصحاب، يحكم ببقاء الرأى و بعد بقاء الرّأى التنزيلى ببركته، تتبعه الحجّية، لبقاء الرّأى بحكم الاستصحاب، فيتحقق موضوع الحجّية.

قلت ليست الحجّية الثابتة اثرا شرعيا، لانها كما عرفت، تكون حكم العقل مستقلا او من وجوب متابعة الرّأى، ينتزع العقل منه الحجّية، ففى كلّ من الفرضين، ليست اثرا شرعيا، فالاستصحاب يكون مثبتا.

النحو الثّانى: اجراء الاستصحاب فى نفس الحجّية، بان يقال بانّ المستفاد من التوقيع الشريف، الذى نقلناه فى شرح المسألة الاولى، هو انّ العلماء، و بعبارة الحديث، رواة حديثهم، حجّة من قبل الحجّة عجل اللّه تعالى فرجه الشريف، لجعله عليه السّلام هذا المنصب لهم، بمقتضى قوله روحى فداه و عليه الصلاة و السلام «فانّهم حجّتى عليكم» و لا بدّ فى الوقائع و الحوادث من الرجوع إليهم، و هذا اثر جعلهم، حجّة من ناحيته الشريفة، فيقال إذا كان الفقيه، حجّة حال حياته من قبله عليه السّلام،

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۷۷

و شككنا بعد موته فى بقاء حجّيته، نحكم ببقائها، بمقتضى الاستصحاب و نترتب عليها اثرها، من وجوب الرّجوع الى فتواه فى الحوادث الواقعة.

ان قلت على هذا يجوز تقليد الميّت ابتداء أيضا، لانّ المستفاد من التوقيع الشريف ارجاع الواقعة الى الفقهاء، فلو كان للمجتهد الميّت احكاما، فى وقائع، و مات و صار بعد موته مورد ابتلاء بعض المكلفين، يجب الرّجوع إليه، و مع الرّجوع، يصدق انّه رجع الى من كان راويا لحديثهم.

قلت امّا أوّلا، فكما اشرنا سابقا، لا اطلاق لحديث، يشتمل التقليد ابتداء، بل تناسب الحكم و الموضوع، يقتضى اختصاصه بالمجتهد الحيّ، لانّ قوله عليه السّلام «و اما الحادث الواقعة فارجعوا الى رواة حديثنا الخ»، يكون مورده، ما يمكن الرّجوع الى رواة الحديث، و ليس يمكن ذلك، مع فرض موت المجتهد، فلا يشمل التّقليد الابتدائى، بل البقاء أيضا.

ان قلت انّ الرجوع الى فتواه يعدّ رجوعا إليه.

قلت ظاهر الحديث، الأمر بالرّجوع إليه، و عدّ الرّجوع الى فتواه، رجوعا إليه، أوّل الكلام.

و ثانيا لو ابيت عن ذلك كلها و قلت بان الحديث مطلق، يشمل التقليد الميّت ابتداء، نقول بعد الاجماع على عدم جواز تقليد الميت ابتداء كما يأتى إن شاء اللّه، لا بدّ من تقيده و لا يمكن الأخذ بإطلاقه.

ثمّ انّه لو تمّ هذا الوجه، يكون دليلا لفظيّا، على فرض اطلاقه، يشمل صورة البقاء على تقليد الميت، و ان لم يتمّ إطلاقه و شككنا بعد موته، فى حجّيته، يستصحب حجّيته و يكون على هذا اصلا عمليّا، و تكون النتيجة و الثمرة اعتبار فتواه

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۷۸

و العمل برأيه.

گلپايگانى، على صافى، ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ۱۰ جلد، گنج عرفان، قم - ايران، اول، ۱۴۲۷ ه ق

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ۱، ص: ۷۸

هذا كلّه فيما ينبغى أن يقال بالنسبة الى اجراء الاصل فى المسألة الاصوليّة.

و امّا الكلام فى اجراء الاستصحاب فى المسألة الفرعيّة، فنقول أنّه يتصوّر على نحوين.

النّحو الاوّل: اجراء الاستصحاب، بالنسبة الى الحكم الواقعى الثابت بقول المجتهد، فى زمان حياته، فيقال مثلا، كانت السورة واجبة سابقا فى الصّلاة لفتوى المجتهد الذى مات فعلا، فيستصحب فعلا، وجوبها الواقعى بعد حياته.

و یجاب عن هذا الاستصحاب، بانّ المعتبر فیه الیقین السّابق و الشّک اللاحق، و لیس الیقین الوجدانی حاصلا، بوجود الحکم الواقعی فی السابق فیما نحن فیه، حتّی یستصحب، لعدم الیقین الوجدانی، بحدوث الحکم الواقعی.

نعم ما تحقق بسبب رأیه، هو الیقین التنزیلی، لتنزیل مؤدّی الرّأی، بدلیل حجّیته، منزلة الواقع، فیکون الیقین بثبوت الحکم، من الوجوب او غیره تنزیلا، و هذا معنی الوجوب الظاهری، و هو النّحو الثانی من الاستصحاب، فی المسألة الفرعیّة یأتی ذکره إن شاء اللّه، کما انّه مع عدم الیقین الوجدانی سابقا بالحکم، و عدم تحقّق احد رکنی الاستصحاب، لا یکون رکنه الآخر، و هو الشّک فی البقاء موجودا، لانّه لو ثبت وجود الحکم الواقعی فی السابق فهو باق قطعا، و لا حاجة الی الاستصحاب لعدم الشّک فی بقائه، و لو لم یعلم بثبوته سابقا، فلا معنی للشک فی البقاء لان البقاء فرع الثبوت.

النحو الثانی: هو استصحاب الحکم الظاهری، فیقال ان السّورة کانت واجبة.

فی الصلاة سابقا، فی زمان حیاة المجتهد، فکذلک حال مماته ببرکة الاستصحاب.

و ما یمکن ان یقال ایرادا علی هذا الاستصحاب، هو انّ الحکم الثابت من الوجوب او غیره، علی موضوع حال حیاة المجتهد، کان من باب حجّیة رأیه حال حیاته، و هذه الحجّیة مشکوکة حال مماته، فالحکم المستتبع له مشکوک أیضا، و قد عرفت عدم امکان اثبات حجّیة الرّأی بالاستصحاب، عند التعرّض، للنّحو الاوّل من نحوین، من اجراء الاستصحاب فی المسألة الاصولیّة، فیکون المورد من قبیل استصحاب القسم الثّالث، من اقسام استصحاب الکلی، و لا مجال علی التحقیق للاستصحاب فیه.

و فیه انّ هذا الاشکال یرد، ان کانت حجّیة الرّأی من قبیل الواسطة فی العروض، للوجوب او غیره من الاحکام، لا من قبیل الواسطة فی الثبوت، فان کان بنحو الاوّل و کانت الحیثیّة التقییدیة، فیدور الحکم حدوثا و بقاء. مدار وجود الرّأی، و مع الشّک فی وجود الرّأی، لا مجال لاستصحاب الحکم.

و امّا إن کان بنحو الثّانی، و الحیثیّة کانت تعلیلیة، فمع الشّک فی بقاء حجیّة الرّأی، یمکن استصحاب الحکم، و من القریب، بل المسلّم، کون الرّأی من قبیل الثانی، بمعنی کونه واسطة فی الثبوت، فلا مجال للاشکال فی استصحاب الحکم الظاهری، فتلخص من کلّ ذلک، صحة استصحاب الحکم الظاهری، المستتبع لرأی المجتهد حال حیاته.

هذا تمام الکلام، فی جواز البقاء علی تقلید المیت و عدمه، فی صورة تساوی المیّت مع الحیّ فی العلم و قد عرفت جواز البقاء فی الجملة علی تقلید المیّت.

و امّا مورده هل هو خصوص، ما عمل به حال حیاة المجتهد او اعم منه، نذکر

إن شاء اللّه قریبا.

و امّا مع عدم تساویهما فی العلم یأتی الکلام فیه إن شاء اللّه تعالی؟.

ثمّ انّ هنا کلاما فی انّ مورد جواز البقاء، یکون خصوص ما عمل به من المسائل، حال حیاة المجتهد، او یکون اعم منه و مما اخذ منه حال حیاته و لو لم یعمل به بعد، او یکون اعم منه و من کل فتاویه و لو لم یأخذ منه، حال حیاته احتمالات.

قد یتوهم ان جواز البقاء و عدمه یدور مدار، ما یقال فی معنی التقلید فباختلاف المبانی فی التقلید، یختلف الحکم بالجواز مثلا علی القول بکون التقلید نفس العمل، یجوز البقاء مع العمل فی زمان حیاته و الا فلا، و ان کان معناه نفس الاخذ یکفی فی جواز البقاء، اخذ المسألة من المفتی و لکن هذا توهم فاسد، لعدم کون لفظ التقلید واردا فی آیة او روایة، حتی ندور حوله، بل ملاحظة الأدلّة الدالة علی جواز البقاء و مقدار دلالتها علی ذلک هی الملاک.

فنقول ان کان الدلیل علی جواز البقاء حکم العقل، فهو و ان کان لا یفرّق بین هذه الصّور، و لهذا لو لم یکن اجماع قائما، علی عدم

جواز التقليد ابتداء، كان المحكّم بحكم العقل جوازه، لكن بعد كون التوقيع الشريف رادعا عنه، فى غير ما رجع فى الحوادث الواقعة الى المجتهد و أخذ منه، حكم الواقعة، فيكون مورد البقاء صورة اخذ الحكم من المجتهد و لو لم يعمل به حال حياته.

و اما ان كان الدليل بعض الآيات و الأخبار، فنقول اما غير التوقيع الشريف، فكما قلنا فى الاجتهاد و التقليد فى الاصول، لا اطلاق له يشمل حال الممات بل هو ساكت عن ذلك، نعم يشمل البقاء فإذا رجع الى المنذر، او الى اهل الذكر حال حياته، يحصل ما هو المحقّق للرجوع بهما، فلا مانع من كون العمل بعد وفاتهما، فيجوز بمجرد الرّجوع حال حياتهما إليهما البقاء على رايهما.

و اما التّوقيع الشريف، فهو كما قلنا فى شرح المسألة الاولى، يكون فى مقام بيان الحكم الوضعى التأسيسى و هو جعل الحجّية للفقيه و اثره وجوب الرّجوع، فى الحوادث الواقعة إليه و كما قلنا، يشكل شموله للتقليد الابتدائى و كذا صورة البقاء على تقليد الميّت، و على فرض شموله لصورة البقاء، يستفاد منه جواز البقاء على تقليد الفقيه الميّت، فيما رجع إليه و قد

يتوهم ان الرجوع يكون للعمل، فالمتيقّن منه صورة تحقّق العمل فى الحادثة، فشموله بغير صورة العمل به حال حياته، غير معلوم لو لم يكن معلوم العدم.

و فيه انّ مناسبة الحكم و الموضوع، يقتضى كون المجعول حجّة من قبل الحجّة روحى فداه من كان قابلا للرجوع إليه و من اجل هذا لا يشمل التقليد الابتدائى، لكن كل من يقبل للرجوع إليه، سواء كان حال عمل المراجع به، حيّا او ميتا فهو حجّة فلهذا يجوز البقاء على فتواه لكل من راجع إليه حال حياته و أخذ منه الفتوى سواء كان عمل به حال حياته أو لا.

و اما ان كان الدّليل الاستصحاب، فتارة يكون استصحاب، حجّية الرّأى فلا فرق بين العمل، حال حياة الميّت و عدمه، و لا بين اخذ الفتوى منه، فى زمان حياته و عدمه، لانه بمجرد كون المكلف فى زمان حياته، كان فتوى المجتهد حجّة فعلية له، فتستصحب الحجّية، فلا فرق بين العمل به و عدمه.

و اما بناء على استصحاب نفس الحجّية الوضعية، المستفادة من التوقيع الشريف، فأيضا، يجوز البقاء بمجرد كونه مكلفا، حال حياته و رجع إليه بأخذ الفتوى منه، لان المجتهد صار حجة له، بجعل الحجّة عليه السّلام فيجوز البقاء له بكل ما رجع إليه و اخذ منه، سواء عمل به او لم يعمل به حال حياته.

و اما بناء على استصحاب الحكم الفرعى، ففى كلا نحويه من استصحاب

الحكم الواقعى، على فرض جريانه و من استصحاب الظاهرى ففى ما عمل فى زمان حياته يبقى الحكم بالاستصحاب التنجيزى، و فيما لم يعمل به، حال حياته، يكون من الاستصحاب التعليقى، و كما قلنا، بناء على كون التقليد نفس العمل، او كون العمل دخيلا فيه، لا يفيد الاستصحاب التعليقى، لكونه من التقليد الابتدائى عن الميّت و هو غير جائز للاجماع.

مضافا الى انه فى الحكم الجزئى، يمكن الإشكال فى صحة الاستصحاب التعليقى، لعدم حالة سابقة له، حتّى تعليقا مثلا، ان كان بعد وفات المجتهد، اهدى إليه هدية، فمعنى الاستصحاب التعليقى، أن يقال ان هذه الهدية، لو اهدى إلىّ حال حياة الميت، كان الواجب فيه الخمس، فكذا فى هذا الحال، اى حال موته، فحيث انّ المعتبر فى الاستصحاب، وجود الموضوع فى السابق، حتّى يثبت له الحكم، و هذه الهدية لم تكن موجودة حال حياته، لا مجال للاستصحاب.

فتلخّص ان التقليد لو كان نفس العمل، يجوز البقاء على تقليد الميت، فى خصوص ما عمله، فيما كان الميّت، مساويا مع الحيّ فى العلم

و كذا لو كان التقليد، الالتزام مع العمل، فأيضا يجوز البقاء فيما التزم و عمل به حال حياته، و اما ان كان التقليد، الالتزام فمع تحقّقه، يجوز البقاء و لو لم يعمل به و ليس على هذا الاحتمال، من التقليد الابتدائى، لانّه صار بالالتزام مقلّدا، فيكون الرجوع إليه، بعد موته

بقاء على تقليده.

الفرض الثّانی: ما إذا اختلفا فی العلم،

«و أما اختلافهما من حيث الورع فيأتی فی المسألة ۳۳ عدم حجّيته»، فنقول، بناء على وجوب تقليد الاعلم مطلقا، او فی خصوص العلم باختلاف الاعلم مع غيره، او فی صورة العلم او الشّك فی اختلافهما فی الفتوى، يكون مقتضى القاعد، الرجوع الى الاعلم، فی كل مورد يحجب

ذخيرة العقبى فی شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۸۳

الرّجوع تعيينا إليه.

فان كان الميت اعلما، يجب البقاء، فی مورد تعيين تقليد الاعلم، و ان كان الحیّ اعلما، يجب الرجوع إليه فی مورد وجوب الرجوع إليه تعيينا.

و اما بناء على عدم وجوب تقليد الاعلم مطلقا، او وجوبه فی خصوص صورة العلم، باختلاف فتوى الاعلم مع غيره، او بوجوبه حتّى فی صورة الشّك فی اختلاف فتواهما، فلا يجب اختيار تقليد خصوص الاعلم، فی مورد لا يتعيّن تقليده، سواء كان الميّت اعلما او الحیّ اعلما، بل يتخير بين البقاء على تقليد الميّت و بين الرجوع الى الحیّ.

هذا تمام الكلم فی المقام الاوّل: و هو مسئلة جواز البقاء على تقليد الميت و عدمه.

المقام الثّانی: هل يجوز تقليد الميّت ابتداء، او لا،

أقول، ان كان الوجه فی جواز التقليد و جواز البقاء حكم العقل و بناء العقلاء، فالانصاف عدم الفرق بين البقاء، على تقليد الميت و بين تقليده ابتداء.

و لكن بعد دعوى الاجماع، بل التسالم بين اصحابنا، على عدم جواز تقليد الميّت ابتداء، كما يظهر للمراجع فی كلماتهم، غير بعض الاخباريين، نقول بانه لا يمكن القول، بجواز التقليد ابتداء فافهم.

***

[مسئلة ۱۰: إذا عدل من الميت الى الحیّ لا يجوز له العدول الى الميّت]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۰: إذا عدل من الميت الى الحیّ لا يجوز له

ذخيرة العقبى فی شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۸۴

العدول الى الميّت.

(۱)

أقول: امّا إذا كان المعدول إليه اعلم، من الميت المعدول عنه، فلا يجوز العدول منه الى الميت مطلقا، او فی ما يعلم باختلاف فتواهما، او يشك فی اختلاف فتواهما، او فی خصوص ما يعلم باختلاف فتواهما، على الكلام فی وجوب تقليد الاعلم.

و اما مع تساويهما، و كذا فيما يكون الحیّ اعلم و لكن يعلم بعدم اختلافهما فی الفتوى، و ان كان العدول من الحیّ، بمقتضى القاعدة جائزا، لعدم فرق فی نظر العقل، فی جواز الرجوع بين الميت و الحیّ كما عرفت، لكن بعد الاجماع على عدم جواز تقليد الميت

ابتداء، و کون العدول من الحیّ الی المیت من التقلید الابتدائی، فلا یجوز العدول من الحیّ الی المیّت، حتی فی هذه الصورة.

***

[مسئلة ۱۱: لا یجوز العدول عن الحیّ الی الحیّ]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۱: لا یجوز العدول عن الحیّ الی الحیّ الا إذا کان الثانی اعلم.

(۲)

أقول: اما فیما کان الثّانی: اعلم، یجب العدول مطلقا، او فیما یعلم باختلاف فتواهما، او فیما اذا کان شاکا فی اختلاف فتواهما، او فی خصوص ما یعلم باختلاف فتواهما، علی الکلام الذی یأتی إن شاء اللّه فی المسألة ۱۲.

ان قلنا فی کل من الفروض الثلاثة، بانّ تقلید الاعلم، یکون علی سبیل

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۸۵

الوجوب او الاحتیاط، لا مجرد الجواز، کما تری ان نفس المؤلّف رحمه اللّه یصرّح فی المسألة ۱۲، بتقلید الاعلم علی سبیل الاحتیاط الوجوبی، فإفتاؤه هنا، بجواز الرّجوع، ان کان الثّانی اعلم، لا وجه له و مناف لما یختاره فی المسألة ۱۲.

و اما مع تساویهما فی العلم و عدم اختلاف بینهما فی الفتوی، یأتی الکلام فیه إن شاء اللّه، بعد التّکلم عن صورة اختلافهما فی الفتوی، و مثل هذا الفرض من حیث الحکم ما اذا کان الثّانی اعلم و لم یختلفا فی الفتوی، و کذلک ما إذا کان الثّانی اعلم و لم نجب تقلید الاعلم، و ان کانا مختلفی الفتوی.

و اما مع تساویهما مع العلم باختلافهما فی الفتوی، و کذا ما إذا التزمنا بعدم وجوب تقلید الاعلم مطلقا، او فی بعض الصور مع العلم باختلافهما فی الفتوی، لا وجه لعدم جواز العدول عن الحیّ الی الحیّ، الّا بعض الأمور.

الأمر الاوّل دعوی الاجماع، علی عدم جواز العدول، کما حکی عن جماعة و ان تمّ یکفی وجها، لعدم جواز العدول، و لکن الإشکال فی تحقق هذا الاجماع.

الثّانی: انّ المورد من قبیل الدوران بین التعین و التخیر، للعلم بحجیة فتوی المعدول عنه تعیینا، امّا من باب أنّ الواجب البقاء علی تقلیده معیّنا، و امّا من باب کونه احد فردی الواجب التخییری، لانّه علی فرض جواز العدول، لا اشکال فی جواز البقاء و عدم العدول، من الاوّل الی الثانی، فحجیته متیقنة و حجّیة المعدول إلیه مشکوکة، و العقل یحکم بالاخذ بالمتیقن، و السر فی ذلک، أنه بعد العلم الاجمالی بالاحکام، و استقلال العقل، بلزوم امتثالها باتیانها، او ترکها، حتّی یحصل الا من من العقوبة، فلو اقتصر المکلف فی مقام الامتثال، علی ما یقطع بطریقیته و بحجّیته، و هو تقلید من قلّده أو لا یقطع بالامن عن العقوبة و لکن لو عدل الی غیره، حیث لا یقطع بحجّیة رأیه، لا یکون مع الاخذ به، مأمونا عن العقوبة، فالمتیقن، البقاء علی تقلید من

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۸۶

قلّده، و عدم العدول الی غیره.

و فیه انّه لو فرض حکم العقل بالأخذ، بالمعین، فی دوران الأمر بین التعیین و التخییر و قلنا به، نقول بانّ المورد لیس من مصادیقه، لانّه بعد ما کان العقل حاکما بالرجوع الی العالم، بلا فرق فی نظره، بین المیّت و الحیّ، بحیث لو لم یمنع الاجماع و التسالم، علی عدم جواز تقلید المیّت ابتداء، لقلنا به، بحکم العقل، فلیس الدّوران بین التعین و التخییر، لانه کما یحکم العقل بمؤمنیّة المعدول عنه، یحکم بمؤمنیّة المعدول إلیه.

الثالث: استصحاب الحجّیة التعینیة، الثابتة لمن قلّده.

و فيه اما أوّلا: فمع حكم العقل، لا تصل النّوبة بالاستصحاب.

و أما ثانيا: فانه حيث كان المقلّد، قبل الرّجوع مخيّرا بين الرجوع، الى ايّهما شاء، فلا تكون حجّيته التعينية، متيقّنة فى السابق، حتى يستصحب، نعم ان كان حين تقليد الاوّل، من يجوز تقليده منحصرا به، ثمّ بعد ذلك، وجد غيره، ممن يجوز تقليده، يكون للاستصحاب الحجّية التعينية، مجال لتعين تقليده سابقا.

و أما ثالثا: فبانّه حيث كان قبل الرجوع، الى واحد منهما، مخيرا بين الرجوع الى ايهما شاء، فيستصحب هذا التخيير، لكن هذا الإشكال غير وارد.

اما أولا لان استصحاب التخيير، يكون من الاستصحاب التعليقى، لان مفاده، انّه حيث كان قبل الرجوع مخيّرا، و له أن يرجع الى ايّهما شاء، فكذا فى الحال، و لا يعارض الاستصحاب التعليقى، الاستصحاب التنجيزى، و هو استصحاب الحجّية، الفعليّة، بالنّسبة الى من قلّده، اعنى المعدول عنه.

و امّا ثانيا فبان التخيير، قبل الرّجوع الى واحد منهما، ثبت بحكم العقل،

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج١، ص: ٨٧

و العقل فى الحال، اما يحكم بالتخيير بعد الرجوع الى واحد منهما و تقليده، فلا حاجة الى الاستصحاب، و لا تصل النّوبة به، و امّا لا يحكم فعلا- بالتخيير، فلا مجال لاستصحاب التخيير الثابت سابقا، بحكم العقل، لما قلنا فى لاستصحاب، من عدم جريان استصحاب حكم العقل، كما اختاره الشيخ رحمه اللّه فى الرسائل.

الرّابع: ان العدول، مستلزم للعلم التفصيلى، بمخالفة الواقع فى بعض الصّور، مثلا، إذا افتى المعدول عنه بوجوب القصر فى مورد، و المعدول إليه افتى بوجوب التمام فيه، فبعد العمل بفتوى كل منهما، من القصر فى مدة، على طبق تقليد المعدول عنه، و الاتمام فى مدّة الرّجوع الى المعدول إليه فى المورد الواحد، يقطع تفصيلا بمخالفته، لما هو الواقع، لانّ الواقع، اما يكون وجوب القصر معيّا، او التمام معيّنا، فيعلم بتركه الواقع تفصيلا فى مدّة.

و فيه انّ هذا الإشكال، جار فى تبدّل راى مجتهد واحد أيضا، فلو لم نقل بالاجماع، على كفاية ما اتى به، على طبق قول المجتهد الاوّل، و لا يكون فى البين ما يقتضى ترتيب اثر الصّحة، على ما أتى به، مثل لا تعاد، نلتزم بوجوب الاعادة، او القضاء و هذا لا يستلزم، عدم جواز العدول، بل يجوز العدول و إن كان العدول، سببا لوجوب الاعادة او قضاء، ما عمل على خلاف فتوى المعدول إليه.

مضافا الى انّه لو تم هذا الإشكال، يقتضى عدم جواز العدول، فى خصوص صورة اختلاف فتوى المجتهد الاوّل، مع الثّانى لا مطلقا.

و أيضا هذا المحظور جار، فيما يكون الثّانى اعلم من الاوّل، و لا انحصار له بصورة تساويهما.

تلخّص ان الثّانى، ان كان اعلم، يجب العدول إليه.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج١، ص: ٨٨

كما أنّه ان كان الاوّل أعلم لا يجوز العدول منه الى الثانى.

و ان كانا متساويين يجوز العدول.

نعم مع دعوى الاجماع، على عدم جواز العدول الى الثانى، و لو لم نحصّل هذا الاجماع بعد، نقول بانّ الاحوط عدم جواز العدول.

***

[مسئلة ١٢: يجب تقليد الاعلم، مع الامكان]

اشارة

قوله رحمه اللّه

مسئلة ١٢: يجب تقليد الاعلم، مع الامكان على الاحوط.

(١)

أقول: الكلام فى المسألة يقع فى جهات:

الجهة الاولى: فى وجوب تقليد الاعلم و عدمه، و محلّ الكلام فى موارد:

المورد الاوّل: صورة اتّفاق الاعلم، مع غير الاعلم فى الفتوى.

المورد الثّانى: صورة العلم، باختلافهما فى الفتوى و لو اجمالا.

المورد الثّالث: صورة الشّك و عدم العلم باختلافهما فى الفتوى.

امّا الكلام فى المورد الاوّل: و هو صورة اتفاقهما فى الفتوى؛

و يظهر فى طىّ التعرض لصورة العلم باختلافهما فى الفتوى بعض الكلام فيه، هو عدم وجوب تقليد الاعلم، لانّ ما دل على وجوب التقليد، يدل على حجّية قول طبيعة المجتهد، فيشمل دليل الحجّية كل من الاعلم و غير الاعلم، و ما ذكر وجها لوجوب تقليد الاعلم كما يأتى إن شاء اللّه، على فرض تماميته، لا يشمل صورة توافقهما فى الفتوى.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج١، ص: ٨٩

فالعمدة التعريض لمورد الثّانى و الثّالث، فنقول بعونه تعالى.

اما الكلام فى المورد الثّانى: و هو صورة العلم باختلافهما فى الفتوى

و لو اجمالا، فما يمكن ان يستدلّ به، على وجوب تقليد خصوص الاعلم، و عدم جواز تقليد غيره وجوه:

الاوّل: الشّهرة بل الاجماع المدعى، كما عن بعض، بل عدّه من المسلّمات عند الشيعة، كما عن بعض آخر.

الثّانى: أنّ المورد يكون من صغريات، دوران الأمر بين التعيين و التخيير و فيه لا بدّ من الأخذ بالمعيّن بحكم العقل، و لا اشكال فى جواز تقليد الاعلم، على كل حال، سواء قلنا بتعينه، او قلنا بان الوظيفة، هى التخيير بين تقليده و بين غير الاعلم، فلا بدّ من تقليد الاعلم، للعلم بكون متابعته، مؤمّنا عن العقوبة، بخلاف غير الاعلم، لعدم العلم بكون متابعته مؤمّنا للعقوبة.

الثّالث: حكم العقل بوجوب تقليد خصوص الاعلم، لا من باب كون الدّوران بين التعيين و التخيير، بل لانّه بعد كون العمدة، فى وجه وجوب التقليد عندهم كما عرفت، حكم العقل بوجوب رجوع الجاهل بالعالم، فكما ترى فى نظائره يحكم العقل بتعين الرجوع بالاعلم، كذلك فى المورد مثلا، ترى إذا كان احد مريض و وقع فى كيفية علاجه، الاختلاف بين الطبيب الاعلم و غير الاعلم، يحكم العقل بلزوم الرّجوع الى الاعلم منهما، فى المعالجة، فهكذا فى محل الكلام، بعد الاختلاف فى الفتوى، بين الاعلم و غيره، يحكم العقل بتعين الرّجوع الى الاعلم.

و قد يتمسّك مضافا الى الوجوه المذكورة، ببعض الروايات، مثل مقبولة عمر بن حنظلة، و اغمضنا عن ذكره، لعدم كونه خاليا عن الإشكال، من حيث التمسّك به لوجوب تقليد الاعلم.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج١، ص: ٩٠

هذا كلّه فى الوجوه الّتى يمكن أن يستدلّ بها، على وجوب تقليد الاعلم، فى فرض اختلاف فتواه مع غير الاعلم.

و امّا ما يمكن ان يستدلّ به، على عدم وجوب تقليد الاعلم، حتّى فى صورة العلم باختلاف فتواه مع غيره، وجوه:

الاوّل: دعوی سیره المتشرّعة، من عصر الائمة علیهم الصلاة و السلام، علی الأخذ بفتوی العلماء، مع العلم باختلافهم فی مرتبة العلم و حتی مع العلم باختلافهم فی الفتوی.

الثّانی: شمول اطلاق، ما دل من الآیات و الأخبار، علی الرّجوع الی العلماء، و وجوب متابعتهم، مثل آیة النّفر و السّؤال، لصورة اختلاف العلماء فی الفتوی، و صورة اختلافهم فی العلم، و حمله علی خصوص، صورة اتّفاقهم فی الفتوی، او اتفاقهم فی مرتبة العلم، یکون من حمل المطلق علی الفرد النادر.

الثّالث: لو کان الواجب، تقلید الاعلم، کان الواجب فی صورة حضور الامام علیه السّلام، و امکان الوصول الی جنابه، الرّجوع الی خصوص حضرته، فی اخذ الفتوی، لا إلی من یکون فقیها و عالما، ما دونه.

بل فی غیبة الامام علیه السّلام، یجب ذلک بالتفقّه و اخذ الحلال و الحرام منه روحی فداه، لا- إلی الفقهاء، و الحال انّه لا یمکن الالتزام به، و لا یلتزم به الخصم.

الرّابع: شمول اطلاق، امر بعض المعصومین علیهم السلام، بالارجاع الی بعض الاشخاص، لصورة الاختلاف فی الفتوی و الاختلاف فی العلمیة، لانّ إطلاق الأمر یقتضی وجوب الرجوع إلیه، حتّی فیما یکون اعلم منه، فی البین و حتّی فی صورة اختلاف فتواه مع غیره الاعلم منه.

الخامس: أنّ تقلید الاعلم، مستلزم للعسر و الحرج الشّدید و هو منتف فی

الشرع.

أقول و لا یتمّ وجه من هذه الوجوه:

امّا الوجه الاوّل: ففیه انّ سیرة المتشرّعة، علی الاخذ بفتوی غیر الاعلم، حتّی فی صورة العلم، بمخالفته مع فتوی الاعلم، مع امکان الوصول الی الاعلم، غیر ثابت و المقدار الّذی یمکن دعوی السیرة علیه، هو بنائهم علی الرّجوع و التقلید من الفقهاء فی الجملة.

و امّا الوجه الثّانی: ففیه امّا أولا، فکون آیة النّفر فی مقام بیان وجوب رجوع الجاهل، بالعالم غیر معلوم، لو لم یکن معلوم العدم، فلا ربط لها بالمقام، حتّی یتمسّک بإطلاقها لما نحن فی، بل تکون فی مقام، بیان وجوب النّفر و طلب العلم.

و آیة السؤال تکون فی مقام بیان وجوب السؤال و تحصیل العلم فی الجملة، و لیست فی مقام بیان المسئول عنه و خصوصیاته، حتّی یمکن الأخذ بإطلاقها من هذا الحیث.

و امّا ثانیا: انّ الظّاهر من الآیتین و امثالهما، کونهما فی مقام بیان الحکم الارشادی، الی ما یحکم به العقل، من طلب العلم و ازالة الجهل، لا فی مقام بیان الحکم المولوی، فعلی هذا تکون فی الاطلاق و التقیید، تابعان لحکم العقل، ان قلنا بأنّ العقل، یحکم بتقلید الاعلم، نقول بانّ الآیات و الرّوایات الواردة، فی الحث علی طلب العلم و السّؤال ارشادا علی ذلک، و الّا فلا، بل یجوز الرّجوع، إلی کلّ من الاعلم و غیره.

و امّا ما قاله بعض شرّاح العروة، «مستمسک «۱» و تقریرات «۲» الخوئی» من انّ

---

(۱) المستمسک، ج ۱، ص ۲۶.

(۲) التنقیح، ج ۱، ص ۱۲۰- ۱۳۷.

الآیتین مثل حکم العقل، لا تشملان صورة الاختلاف فی الفتوی راسا، لکون قولهما، کالخبرین المتعارضین، فلا یشمل دلیل الحجّیة، لکلیهما فی مورد التعارض.

ففیه ما بیّنا فی ذلیل المسألة التّاسعة، من عدم تمامیّة ذلک بالنسبة الی حکم العقل، و ان التزمنا فی الخبرین المتعارضین بسقوطهما بمقتضی القاعدة، عن الحجّیة راسا، و وجوب الرجوع الی الاصل، فکذلک نقول فی الآیات و الروایات المرشدة بحکم العقل، لعدم کونهما، فی مقام بیان الحکم المولوی فمدلولهما مدلول حکم العقل.

و امّا ما قیل «۱» فی هذا الوجه، بانّ حمل الآیتین علی صورة تساوی المجتهدین فی العلم حمل علی المورد النادر.

ففیه انّ هذا مضرّ، إن کان مورد الآیتین خصوص صورة تساویهما فی العلم فقط، و امّا مع شمولهما لصورة اختلافهما فی العلم أیضا، فلیس حمل المطلق علی المورد النّادر، لانّ المطلق، له فردان، فرد منه صورة تساویهما فی العلم، و فرد منه صورة اختلافهما فی العلم، نعم بناء علی وجوب تقلید الاعلم، فی صورة العلم، باختلاف فتواه مع غیر الاعلم، یخرج هذا المورد فقط من احد فردی المطلق، عن تحت الاطلاق، لانّ صورة اختلاف المجتهدین، فی العلم، احد فردی المطلق، و لهذا الفرد موردان، احدهما صورة اتفاقهما فی الفتوی، مع اختلافهما فی العلم، و الثّانی صورة اختلافهما فی العلم، و اختلافهما فی الفتوی، لم یخرج عن تحت الاطلاق، الّا أحد موردین، من احد فردی المطلق، و بقی تحت اطلاقه، تمام فرد، و مورد من فرده الآخر، و هذا لیس من حمل المطلق، علی الفرد النادر.

و امّا وجه الثالث: ففیه انّ الرجوع الی المجتهد، لیس الّا من باب کونه عالما بالنص و هو قول المعصوم علیه السّلام، او فعله، او تقریره، ففی الحقیقة، یخبر عن جنابه،

---

(۱) المستمسک، ج ۱، ص ۲۵.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۱، ص: ۹۳

و لیس قوله فی قبال، قول المعصوم علیه السّلام، حتّی یقال، بانّه مع امکان الرجوع الی جنابه یصحّ الرجوع الی غیره، و جعل ذلک دلیلا، علی عدم وجوب تقلید الاعلم، لانّ نحن الفرقة الناجیة الاثنی عشریة، نکون اهل النص، اعنی یکون مبنی فقهنا، ما صدر عن اللّه تعالی بطریق الرسول الکریم فی القرآن و حدیثه و حدیث الصادر من الائمة الاثنا عشر، الّذین هم عدل القرآن العظیم بتصریح النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم، و لسنا کالعامة الّذین ترکوا التمسّک باحد الثقلین، و هو العترة الطاهرة و ترکوا بترکه التمسّک، بکلّ من الثقلین، لانهما لن یفترقا حتی یردا علی النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم الحوض إن شاء اللّه، و تشبثوا، بالآراء و الاقیسة و ضلّوا و اضلّوا، و بعد کون المدرک عندنا فی الفقه، و فهم الاحکام، من الحلال و الحرام، هو النّص، فمن یکون فقیها، عندنا، یخبر عن القرآن، و الحدیث الصّادر ن المعصوم علیه السّلام، و هو قول اللّه تعالی أیضا، کالقرآن، لانّ المعصوم یخبر عن حکم اللّه تعالی، فمن یرجع الی رواة الحدیث و الفقهاء حتّی فی زمان حضور المعصوم علیه السّلام یرجع إلیه، لیخبره عن قوله الشریف، و بعد کون قوله، حاکیا عن قوله علیه السّلام، فلا حاجة إلی أن یرجع فی کل مسئلة من المسائل، المبتلی بها، إلی نفس جنابه کما تری، من ورود الأمر، عن بعض المعصومین علیهم السّلام، بالرّجوع الی بعض اصحابهم، فلیس قوله، فی قبال قول المعصوم، حتّی تقول بجواز الرجوع بالمفضول، مع وجود الافضل.

و امّا الوجه الرّابع: ففیه انّه لا یمکن، أخذ الاطلاق، من قضیة خاصة، و هو ارجاع المعصوم علیه السّلام الی شخص خاصّ.

امّا أوّلا: لإمکان، کون المرجوع إلیه، أعلم بنظره الشریف، حال الارجاع إلیه.

و امّا ثانیا: یحتمل کون فتیاه موافقة مع الاعلم، علی تقدیر وجود اعلم منه.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۱، ص: ۹۴

و حیث کان الامام علیه السّلام عالما بذلک، أرجع إلیه، کما انّ الغالب فی زمان الحضور، و امکان وصول الید، الی ذیل جنابه علیه السّلام هو هذا.

و امّا الوجه الخامس: ففيه أوّلا انّ تقليد الاعلم، ليس عسرا و حرجا و الشاهد، كون العمل على طبقه فى ازماننا، بل فى الصّدر الاوّل، بعد الغيبة و ينادى بذلك، دعوى اجماع بعضهم على وجوبه.

و ثانيا لا يوجب العسر و الحرج، الّا ارتفاع التكليف، بمقدار الحرج، لا مطلقا، فلا يكفى هذا الدّليل، لعدم وجوب تقليد الاعلم مطلقا.

فتلخّص ممّا مرّ، عدم وجود دليل، يدلّ على جواز تقليد غير الاعلم، مع العلم بمخالفة فتواه مع الاعلم.

و لكن مجرد ذلك، غير كاف، لعدم جواز تقليد غير الاعلم، الّا مع قيام الدليل، على وجوب تقليد الاعلم، معيّنا فى الفرض، لانه لو لم يقم دليل على تعيين تقليد الاعلم، فالعامى مخيّر بين تقليده و بين تقليد غيره، لوجود الملاک فى كل منهما، و هو كونهما عالما، و الجاهل مع عدم علمه بالاحكام، و عدم كونه فى مقام الاحتياط، امّا لعدم جوازه، او لعدم اختياره، يجب ان يرجع الى العالم بحكم العقل، فاذا لا بدّ من التكلم، فيما استدلّ به، على وجوب تقليد الاعلم معيّنا، فى مفروض الكلام، و قد استدلّ على وجوبه، بوجوه ذكرنا لک، و نقول بعونه تعالى.

امّا الوجه الاوّل: منها و هو دعوى الاجماع، ففيه انّ حصول الاجماع، الكاشف عن قول المعصوم، أو عن النّص المعتبر غير معلوم، و ما ادّعى من الاتفاق او القول بوجوب تقليد الاعلم، عن القدماء رضوان اللّه عليهم، لا يكون كاشفا عن وجود الاجماع، المصطلح، لانّ الاجماع، يكون، فيما ليس فيه، من النقل دليل، و لا عن العقل سبيل، فيمكن ان يكون منشأ اتفاقهم حكم العقل.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٩٥

و امّا الوجه الثانى: و هو وجوب تقليد الاعلم، من باب كون المورد من قبيل الدّوران بين التعيين و التخيير، و لزوم الأخذ بالمعيّن بحكم العقل.

ففيه انّه بعد فرض تسلّم كون الواجب، فى دوران الأمر بين التعيين و التخيير الأخذ بالمعيّن،

نقول أن تمّ الوجه الثّالث فلا حاجة إلى هذا الوجه لانّه يحكم العقل، بالرّجوع الى الاعلم معيّنا

و ان لم يتم الوجه الثّالث و كان حكم العقل التّخيير بين الرّجوع بالاعلم و غيره، لا يكون الدّوران بين التعين و التخيير، فأيضا لا يفيد الوجه الثّانى شيئا، فالعمدة فى المقام، هو هذا الوجه، اعنى:

الوجه الثالث: و هو انّه إذا دار الأمر بين العالم و الاعلم و الفاضل و الافضل، يحكم العقل، بالرّجوع إلى الاعلم معيّنا فى صورة العلم باختلافهما فى الفتوى، كما يكون هذا حكمه فى نظائره، مثلا أبتلى زيد بمرض، يقول الطّبيب العالم بلزوم العمليّة لرفع مرضه و نجاته عن الموت و يقول الأعلم منه بضرر العمليّة له و عدم الفائدة فيها، بل يموت بسببها، فهل يحكم العقل بالتّخيير بينهما، او يحكم بالرّجوع الى الاعلم.

لا اشكال فى انّه يحكم بالثّانى فهذا هو حكم العقل و مقتضاه، وجوب تقليد الاعلم، فى صورة العلم باختلاف فتواهما، فتلخّص وجوب تقليد الاعلم فى هذه الصّورة.

و امّا الكلام فى المورد الثّالث: و هو صورة عدم العلم باختلاف فتوى الاعلم، مع غير الاعلم،

فهل يجب تقليد الاعلم، كالصّورة السابقة، او لا يجب ذلک، بل يكون مخيّرا بين تقليد، ايّهما شاء، فنقول بعونه تعالى.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٩٦

انّ ما يمكن ان يستدلّ به، على وجوب تقليد الاعلم معيّنا، فى هذا المورد، هو الوجوه التى تمسّک بها، على وجوب تقليد الاعلم، فى صورة العلم باختلاف فتواه مع غيره، و حيث انّک عرفت، انّه لا يتمّ من الوجوه، الّا الوجه الثّالث و هو حكم العقل، بوجود الرّجوع الى الاعلم.

نقول بانّه مع عدم العلم باختلاف فتواهما، يحكم العقل أيضا، بتعين الرّجوع الى الاعلم، كما ترى فى نظائره، فاذا كان الشخص

مريضا، و بنى بالرّجوع الى الطّبيب، فإذا كان طبيبان، احدهما اعلم من الآخر، مع تسلّم علم كل منهما و لا يدرى المريض، انّ نظرهما واحدا و مختف، ففى هذا الحال، إذا رجع الى عقله، يحكم العقل، بتعين الرجوع الى الاعلم منهما، و هكذا فى مقام بناء الابنية، لو كان احد البنائين اعلم، يحكم العقل بالرجوع الى الاعلم و لو لم يعلم باختلافهما فى النظر و غير ذلك و بعد حكم العقل، بتعين الاعلم، لا يمكن الحكم بالتخيير بينهما، بل يجب فى الفرض أيضا، تقليد الاعلم.

ان قلت انّا نرى، رجوع العقلاء الى علماء الفنون فى حوائجهم، بمن هو عالم بالفنّ مع وجود الاعلم منه، فيما بينهم و هذا شاهد، على عدم الفرق فى نظر العقل، فيما لا يعلم الاختلاف بينهم فى النظر.

قلت انّه لا اشكال فيما قلت، من حكم العقل بتعين الرّجوع، الى الاعلم فى حدّ ذاته.

نعم ربما يكون بعض جهات اخرى، مثل عدم كون موضوع الرّجوع مهمّا، أو اشكال، فى الوصول الى الاعلم، مادّيا او معنويّا، موجبا لاختيار غير الاعلم، و الّا فمع تساوى الجهات، يحكم العقل بتعيّن الرّجوع الى الاعلم، حتّى مع الشّك فى اختلاف فتواه، مع غير الاعلم، و لعلّ منشأ حكمه، كون سلوك طريقه اولى

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٩٧

بالاحتياط، و أفق بحفظ الواقع.

الجهة الثانية: فى كلّ مورد، نقول بوجوب تقليد الاعلم، يكون مع الامكان، و لو لم يمكن ذلك، لعدم إمكان وصول اليد إليه، أو إلى فتواه مثلا، فلا يجب تقليد الاعلم، لعدم التكليف بغير الممكن.

الجهة الثّالثة: بعد وجوب تقليد الاعلم، يجب الفحص عنه، وجهه انّه بعد عدم بناء العامى على الاحتياط، و تعلّق الوجوب، بتقليد الاعلم، يجب الفحص عنه مقدّمة، و مورد وجوب الفحص، ما يحتمل وجود الاعلم فى البين، و امّا مع علمه بتساوى الموجودين، من العلماء فى العلم، فلا مورد للفحص.

ثمّ انّ هنا كلاما فيما بعد الفحص، لانّه تارة يظفر بالاعلم، و تارة لا يظفر به، ان ظفر به فهو، و ان لم يظفر به، فتارة يمكن الاحتياط بين الفتويين، و تارة لا يتمكن من ذلك، و فى كل من الفرضين، تارة يكون بين المجتهدين او المجتهدين، محتمل الا عمليّة او مظنون الا عملية بالخصوص، و تارة ليس كذلك، بل الاحتمال، متساو بالنّسبة الى كل منهما، و محلّ الكلام، كما عرفت صورة اختلافهما فى الفتوى.

اما فيما يمكن الاحتياط، مع عدم الظفر مع الفحص بالاعلم، فان لم يكن احدهما، بالخصوص محتمل الاعلمية، او مظنون الاعلمية، بل هما متساويان من حيث احتمال الاعلمية، يجب الاحتياط، للعلم الاجمالى، باعلمية كلّ منهما، لانّ المفروض، احتمال وجود الاعلم، فى البين، فيجب الاحتياط، فلو قال احدهما بوجوب تسبيحة واحدة فقط، فى الأخيرتين من الصّلاة و قال الآخر بوجوب ثلاث تسبيحات، يجب الاحتياط، باتيان الثلاث.

و امّا ان كان محتمل الاعلميّة او مظنون الاعلمية واحدا منهما بالخصوص، فقد يتخيل كونه كالصورة الاول، للعلم الاجمالى باعلميّة احدهما، فيجب الاحتياط

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٩٨

بين الفتويين، لكن لا يبعد تعيّن تقليد محتمل الاعلميّة، او مظنونها، بالملاك الّذى قدمنا من حكم العقل، بوجوب تقليد الاعلم، أعنى حكم العقل، بالاخذ بفتوى محتمل علميّة، او مظنونها معيّنا.

و اما فيما لا يمكن الاحتياط، مثل ما قال احدهما بوجوب صلاة الجمعة معيّنا، و الآخر بحرمتها ذاتا، فان كان بينهما محتمل الاعلميّة، او مظنون الاعلميّة بالخصوص، يجب الاخذ بفتواه معيّنا، لوجود ملاك حكم العقل، فى تقليد الاعلم فى المقام، كما يأتى الكلام فيه إن شاء اللّه فى المسألة ٢١، او لما قلنا فى وجه لزوم الاخذ بالمعيّن، فى دوران الأمر، بين التعيين و التخيير، من كون الاخذ به، مؤمّن

عن العقوبة مسلّما و الآخر غير معلوم، فهكذا فى المقام.

و ان كـان احتمـال الاعلميّـة، متسـاو بالنسـبة الى كـلّ منهمـا، فهو مخيّر بين الاخـذ بفتوى ايّهما شاء و يأتى بعض الكلام فى ذلك فى المسألة ۲۱.

***

[مسئلة ۱۳: إذا كان هناك مجتهدان متساويان فى الفضيلة]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۳: إذا كان هناك مجتهدان متساويان فى الفضيلة يتخيّر بينهما الا اذا كان أحدهما اورع فيختار.

(۱)

. أقول: امّـا مع تساويهما، فى كل من الفضـيلة، و الورع، و علم العامى بعـدم اختلافهما فى الفتوى، يتخيّر بينهما، لانّ كلا منهما، طريق فى نظر العقل، حتّى فى صورة اختلافهما فى الفتوى، فيما لا يمكن الاحتياط، لما عرفت منّا، من حجّية رايهما، و ليس المورد، من قبيل الخبرين المتعارضين، حتّى يقال بسقوط كل من الفتويين،

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۹۹

عن الحجيـة مع التّعـارض، كمـا ربمـا يقـال فى الخبرين المتعارضـين، بسـقوطهما، فى مورد التعارض عن الحجّيـة، و أيضا ليس الوظيفة الاحتياط، و قد سبق بيانه فى طى المسألة ۱۲.

و امّا مع تساويهما، فى الفضـيلة لكن يكون احدهما اورع عن الآخر، فهل يكون التّكليف، الاخذ بالاورع منهما معيّنا، كما قال به بعض الفقهاء، من باب كون المورد، من صغريات دوران الأمر، بين التعيين و التّخيير و لزوم الأخذ بالمعين بحكم العقل.

او يكون حكمه حكم الصّورة الاولى، من كونه مخيرا بينهما، لعدم كون الاورعيّة فى المقام، موجبا للترجيح بنظر العقل، و لم يرد على ترجيحه دليل من الشّرع.

الاقوى الثّانى: لانّ العقل، الحاكم بالرّجوع، الى المجتهد، لا يرى فرقا، من هذا الحيث، و بعد كون هذا حكم العقل، فلا يكون المورد، من صغريات دوران الأمر بين التّعيين و التّخيير.

نعم يكون الأخذ بفتوى الأورع حسن، لحسن الاحتياط، حتّى مع وجود الدّليل على خلفه.

***

[مسئلة ۱۴: إذا لم يكن للاعلم فتوى، فى مسئلة من المسائل]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۴: إذا لم يكن للاعلم فتوى، فى مسئلة من المسائل، يجوز فى تلك المسألة، الأخذ من غير الاعلم و ان امكن الاحتياط.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۱۰۰

(۱)

أقول: لانّه مع عـدم فتوى من الاعلم، فى مسـئلة، يكون مثل عدم وجود الاعلم، فيجب التقليد عن غيره، فى تلك المسألة بطريق الاعلم فالاـعلم مطلقـا، بنـاء على وجوب تقليـد الاـعلم مطلقـا، او فى خصوص مـا يعلم اختلاـف فتواه، مع غير الاـعلم، او فيما لا يعلم، باتفاق فتواهما، على الكلام فى ذلك، و لا يجب الاحتياط، لمّا مرّ من عدم وجوبه معيّنا، على العامى، بل هو مخيّر بين التقليد و الاحتياط.

***

[مسئلة ۱۵: إذا قلّد مجتهدا، کان یجوّز البقاء علی تقلید المیّت]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۵: إذا قلّد مجتهدا، کان یجوّز البقاء علی تقلید المیّت، فمات ذلک المجتهد، لا یجوز البقاء علی تقلیده، فی هذه المسألة، بل یجب الرّجوع الی الحی الاعلم، فی جواز البقاء و عدمه.

(۲)

أقول: ظاهر کلامه، ما إذا کان الشخص مقلّدا، لمن کان یجوّز البقاء علی تقلید المیّت، فقلّده فی مسائل، لا فی خصوص جواز البقاء. و یفرض صورة اخری، و هی ما إذا قلّد المیّت، فی خصوص مسئلة جواز البقاء مثلا کان مقلّد الزید، فمات فقلّد عمروا، فی خصوص جواز البقاء، ثم مات عمرو أیضا، و علی کلّ حال، ینبغی أن یقع الکلام فی مقامین:

المقام الأول: فی عدم جواز البقاء علی تقلید المیّت، مستندا بفتوی هذا المیّت.

المقام الثانی: فی حکم رجوعه الی المجتهد الحیّ، و ما ینبغی أن یقال من جواز البقاء، و عدمه مستندا الی قول المجتهد الحیّ.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۱۰۱

اما الکلام فی المقام الاوّل فنقول بعونه تعالی، لا یجوز البقاء علی تقلید المیّت، مستندا بجوازه، البقاء، للزوم الدور، حیث أنّ جواز البقاء علی تقلیده، موقوف علی حجّیة فتواه، فإن کانت، حجیّة فتواه علی الفرض، یثبت بفتواه علی جواز البقاء، و هو من فتاواه یلزم الدور.

المقام اما الکلام فی الثّانی: لا اشکال، فی انّه بعد موت المقلّد، لا بدّ من أن یرجع العامی، الی المجتهد الحیّ مطلقا، او بخصوص الاعلم من الاحیاء، ان کان أعلم فی البین، فی کل مورد قلنا بتعیّن تقلیده.

فعلی هذا یفرض للمسألة صور، لانّ المجتهد الحیّ، امّا یجب البقاء، او یجوّزه، او یحرّمه و کذلک المجتهد المیّت، امّا یوجب، او یجوّز، او یحرّم البقاء.

ففی صورة لا- یجوز البقاء علی تقلید المیّت، فی مسأله جواز البقاء علی تقلید المیت، و هو فیما یحرّم المجتهد الحیّ، البقاء مطلقا، حتّی فیما عمل به، حال حیاة المیت، لانّه بعد کونه هو المرجع، و علی الفرض، یحرّم البقاء، فلا بدّ من العدول بالحیّ، فلا مورد لبقائه، علی تقلید المیّت فی هذه المسألة، ای المسألة البقاء.

و امّا فی باقی الصور، فنقول، امّا فیما یحرّم المیّت البقاء، فأیضا لا معنی للبقاء، علی تقلید المیت، فی هذه المسألة، مستندا بفتوی الحیّ، و لو لم نعتبر العمل فی زمان حیاة المیت، فی جواز البقاء، للزوم الخلف، حیث یلزم من الرجوع إلیه، العدم، لان معنی الرجوع إلیه، حرمة البقاء، فیلزم من الرجوع، عدم الرجوع.

و امّا فیما یوجب المیّت البقاء، و کذلک الحیّ، یقول بوجوب البقاء، او کل منهما یجوّزان البقاء، فأیضا یکون الرّجوع الی المیت، فی مسئلة البقاء لغوا، لانّه بالرجوع الی الحیّ، مع تجویزه، او وجوبه البقاء یصیر فتوی المیّت حجّة علیه، فلا حاجة فی حجّیة فتواه، الی فتوی المیّت، بجواز البقاء، او وجوبه، لکونه لغوا و

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۱۰۲

تحصیلا للحاصل.

و کذلک فیما یوجب المیت البقاء، و یجوّزه الحیّ، او بالعکس، فأیضا بالرّجوع الی الحیّ، فی مسئلة البقاء، یصیر فتوی المیّت حجّة علیه، فلا حاجة الی الاستناد، علی حجّیته إلی جواز البقاء، عند المیّت، و یکون الرّجوع، فی جواز البقاء إلیه لغوا.

نعم إذا کان دائرة فتوی المیّت، أوسع من دائرة الحیّ، مثل ما یقول المیت، بجواز البقاء او وجوبه، فیما التزم بالتقلید، و لو لم یعمل بعد

بفتواه، و یقول الحیّ بوجوب البقاء او جوازه، فی خصوص ما عمل بفتوی المیّت، حال حیاته، فهل یکون مجال، للبقاء علی تقلید المیت، فی مسئلة جواز البقاء او وجوبه، باستناد فتوی الحیّ، و لا یکون لغوا و تحصیل الحاصل، لانّه بسبب بقائه، علی فتوی المیّت، فی مسئلة جواز البقاء، او وجوبه، یتمکّن من البقاء، فی کلّما التزم به من الاحکام، علی تقلید هذا المیّت، حال حیاته و لو لم یعمل به، فی هذا الحال، و الحال انّه لو لم یرجع الی فتوی المیت، بل رجع فیه، الی فتوی الحیّ، فی البقاء علی تقلید المیّت، فی مسئلة البقاء لا یتمکّن الّا من البقاء، فی خصوص الفتاوی، الّتی عمل بها، حال حیاته علی الفرض.

بخلاف ما إذا کانت، دائرة فتوی الحیّ، فی البقاء، اوسع من دائرة فتوی المیت، فی مسئلة البقاء، لا مجال للبقاء علی فتوی المیت، فی مسئلة فتواه، علی جواز البقاء، او وجوبه، للزوم اللغویّة و تحصیل الحاصل.

او لا یکون له الرجوع فی مسئلة جواز البقاء، علی فتوی المیّت، حتّی فی هذا الفرض.

وجه الجواز وجود الأثر الزائد، فی الرجوع علی طبق فتوی الحیّ بالبقاء الی المیت فی مسئلة جواز البقاء، و عدم کونه من قبیل تحصیل الحاصل.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۱۰۳

وجه عدم الجواز، انّه بعد کون دائرة فتوی الحیّ، فی مسئلة البقاء، أضیق من فتوی المیّت، کما مثّلنا من انّ الحیّ، یفتی بالبقاء فی خصوص، ما عمل المقلّد من الاحکام، فی زمان حیاة المجتهد المیّت، لزمه حرمة البقاء، فی غیر ما عمله، ففی الحقیقة یحرم الحیّ، البقاء فی غیر ما عمله المقلّد، حال حیاة المیّت، و بعد تحریمه، لا یجوز الرّجوع الی المیت، لانّ الحیّ یفتی بتحریمه، لا بجوازه و یکون الفرض، مثل الصّورة، الّتی یحرّم الحیّ البقاء، علی تقلید المیّت رأسا.

و الحقّ الجواز، امّا فیما کان فتوی الحیّ، بعدم جواز البقاء فی غیر ما عمل المقلّد، حال حیاة مقلّده المیّت، من باب الاحتیاط، و فی الحقیقة من باب الأخذ، بقدر المتیقّن، فهو لا یفتی بحرمة البقاء، فی غیر ما عمله حال حیاة مقلّده.

و امّا فیما یفتی، بحرمة البقاء، فیما لم یعمل به من الاحکام، حال حیاته، فهو یحرّم ذلک، بمقتضی فتوی نفسه، و کونه بقاء، بمقتضی طبعه و نفسه و امّا البقاء بتوسیط الحجّة، و هو فتوی المیّت بالجواز، فلا یفتی بحرمته و لهذا یجوز البقاء، عند من یعتبر العمل، فی البقاء، حتّی فی بعض المسائل، الّتی یفتی المیّت بوجوبه مثلا و الحال انه بنفسه، یفتی بحرمته، ان کان عمل به، حال حیاة المیّت و لیس ذلک، الّا من انّ حرمته بفتوی نفسه، لا تنافی مع وجوبه، لاجل حجّة اخری و طریق آخر و هو فتوی المیّت، فلا یحرم لدی الحیّ، ما کان مستنده فتوی المیت:

***

[مسئلة ۱۶: عمل الجاهل المقصّر، الملتفت باطل]

اشارة

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۶: عمل الجاهل المقصّر، الملتفت باطل، و ان کان مطابقا للواقع و اما الجاهل القاصر او المقصّر، الّذی کان

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۱۰۴

غافلا حین العمل و حصل منه قصد القربة، فان کان مطابقا، لفتوی المجتهد، الّذی قلّده بعد ذلک، کان صحیحا و الاحوط مع ذلک، مطابقته لفتوی المجتهد الذی، کان یجب علیه تقلیده حین العمل.

(۱)

أقول: كمّا مرّ فى المسألة السابعة، يقع الكلام فى جهات، و قبل التّكلم فيها، ينبغى التنبيه على شىء، و هو انّ محط البحث، فيما يكون العمل عباديّا و الا ففى التوصليات، إذا وقع العمل مطابقا مع الواقع، لا اشكال فى صحة العمل، فلا فرق فى التوصليات بين المقلّد و المجتهد و المحتاط و بين تارك كلّ هذه الطرق، إذا عرفت ذلك نقول:

الجهة الاولى: فى العمل الصّادر من الجاهل المقصّر،

الملتفت حين العمل، مع فرض مطابقة عمله مع الواقع، فقلنا فى المسألة السابعة، انّ لهذه الصّورة، صورتان:

الاولى ما لا يحتمل حرمة ما عمله و يأتى به رجاء، و باحتمال المطلوبية، فالحق صحة عمله، لو صادف مطابقا مع فتوى المجتهد، الّذى يجب عليه اتباعه «و قد امضينا فى المسألة السّابعة، انّ المجتهد المعتبر مطابقة عمله مع فتواه، هو من يقلّده فعلا، بعد العمل و نشير بذلك إن شاء اللّه فى ذيل المسألة».

الثّانية: ما إذا يحتمل، حرمة ما عمله حين العمل، لا يصح عمله و ان صادفت مطابقة عمله، مع فتوى من يجب عليه، اتّباع فتواه، سواء اتى به بقصد القربة، او باحتمال مطلوبيّته و رجاء.

الجهة الثّانية: فى حكم العمل الصّادر من الجاهل، المقصّر،

الغير الملتفت، حين العمل، مع قصده التقرب، و فرض مطابقة عمله، مع فتوى المجتهد، الواجب

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۱۰۵

اتّباعه، فقلنا فى المسألة السابعة بصحّة عمله.

الجهة الثّالثة: فى حكم العمل الجاهل، القاصر، الغافل، حين العمل،

مع تحقق قصد القربة منه، لقصوره و غفلته و صادف من باب الاتفاق، مطابقة عمله مع فتوى المجتهد، الواجب اتباعه و قد مرّ فى المسألة السّابعة صحة عمله.

الجهة الرّابعة: فى حكم عمل الجاهل، المقصّر الغير الموافق عمله،

مع فتوى المجتهد، الواجب مطابقة عمله مع فتواه، فنقول لا وجه لصحة عمله و ان قصد به التقرّب، لعدم كون عمله مقرّبا، حتّى يقال بصحة عمله.

و كما بيّنا فى المسألة السّابعة، معنى صحة العمل، الّتى نقول بها، فى بعض الفروض المتقدّمة، و هو جواز لاكتفاء به، و كونه مؤمّنا عن العقوبة، عند العقل، كما ان معنى عدم صحته، عدم جواز الاكتفاء به، فى مقام الامتثال عقلا.

و اما ما قاله المؤلّف رحمه اللّه من صحّة عمل الجاهل، القاصر و المقصّر، الغافل حين العمل، المتمشى منه، قصد القربة، إذا كان موافقا مع فتوى المجتهد، الّذى يقلّده، بعد العمل و الأحوط، مع ذلك مطابقته، لفتوى المجتهد، الّذى كان يجب عيه، تقليده حين العمل، فقد تعرّضا فى المسألة السّابعة، انّ الحق، مطابقة عمله، مع فتوى المجتهد، الّذى يجب عليه، تقليده فعلا، بعد العمل و الأحوط، استحبابا مطابقته، مع فتوى المجتهد الّذى كان يجب عيه، تقليده حين العمل، فتمّ ما افاده رحمة اللّه.

***

[مسئلة ۱۷: المراد من الاعلم]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۷: المراد من الاعلم، من یکون أعرف بالقواعد و المدارک، للمسألة و أکثر اطلاعا، لنظائرها و للأخبار

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۱۰۶

و أجود فهما للأخبار و الحاصل ان یکون، أجود استنباطا و المرجع فی تعیینه، اهل الخبرة و الاستنباط.

(۱)

أقول: اعلم انّ الاعلمیة، فی کل شیء بحسبه، و حیث انّ النّظر فی المجتهد، یکون الی کیفیّة، استنباطه للاحکام الشرعیة عن الأدلّة، فالاعلم من یکون اجود استنباطا و أکثر مهارة، من غیره فی هذا الحیث، و هذا یحصل بأکثریة الإحاطة، من غیره و اعلمیّته من حیث المقدّمات الداخلیة، فی الاستنباط و الاجتهاد و من حیث ردّ الفرع علی الاصل و من حیث ذوقه العرفی و فهمه للآیات و الأخبار و أکثر وقوفا باقوال فقهائنا و اقوال مخالفینا، و الحاصل أقوائیته فی الجهات الدخیلة فی الاستنباط و المرجع فی تشخیص ذلک، کما قال المؤلف رحمه اللّه اهل الخبرة و الاستنباط.

***

[مسئلة ۱۸: الاحوط، عدم تقلید المفضول]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۸: الاحوط، عدم تقلید المفضول، حتّی فی المسألة التی توافق، فتواه فتوی الافضل.

(۲)

أقول: قد مرّ فی المسألة ۱۲ انّ الاقوی، وجوب تقلید الاعلم، فی صورتین:

الاولی: فی صورة العلم، باختلاف فتواه مع غیر الاعلم:

و الثّانیة: فی صورة الشّک و عدم العلم، باختلاف فتواه مع غیره.

و امّا فی صورة اتّفاقهما، فی الفتوی، فلا دلیل علی وجوب تقلید الاعلم معیّنا،

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۱۰۷

و لکنّ الاحتیاط، بالرجوع الی الاعلم، حتّی فی هذه الصّورة حسن.

***

[مسئلة ۱۹: لا یجوز تقلید غیر المجتهد]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۹: لا یجوز تقلید غیر المجتهد و إن کان من اهل العلم، کما أنّه یجب علی غیر المجتهد، التقلید و ان کان من اهل العلم.

(۱)

أقول: فی المسألة مسئلتان:

الاولی: عدم جواز تقلید، غیر المجتهد، لعدم الدلیل علی جوازه.

الثّانیة: وجوب التقلید، علی غیر المجتهد و ان کان من اهل العلم.

و المراد من الوجوب، هو الوجوب التّخییری لما قلنا و قال المؤلف رحمه اللّه من تخییر الشّخص، بین الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید.
فلیس الغرض تعین التقلید علیه، لعدم کون وجوبه الوجوب التّعیینی.

***

[مسئلة ۲۰: یعرف اجتهاد المجتهد، بالعلم الوجدانی]

اشارة

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۲۰: یعرف اجتهاد المجتهد، بالعلم الوجدانی، کما إذا کان المقلّد، من أهل الخبرة و علم باجتهاد شخص و کذا یعرف بشهادة عدلین، من اهل الخبرة، إذا لم تکن معارضة، بشهادة آخرین، من اهل الخبرة، ینفیان عنه الاجتهاد، و کذا یعرف
ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۱۰۸
بالشّیاع، المفید للعلم و کذا الاعلمیّة تعرف بالعلم، او البیّنة الغیر المعارضة، او الشّیاع المفید للعلم.
(۱)
أقول: فی المسألة مسئلتان:

الاولی: فیما یعرف به، اجتهاد المجتهد

و هو امور:
الاول العلم الوجدانی و لا اشکال فی حجیته، لما عرفت فی الأصول، من کونه بنفسه، طریقا الی الواقع.
الثّانی: الاطمینان و هل هو حجّة کالعلم، أم لا؟.
لا یبعد کونه حجة، لکنه العلم العادی و بناء العقلاء علی الاخذ به، و لم یردع الشارع عنه.
الثّالث: البیّنة و توقّف طریقیّتها، لاثبات الاجتهاد، او الاعلمیّة علی اثبات، عموم حجیة البیّنة، فی کلّ موضوع من الموضوعات، بنحو العموم، بعد ما لا اشکال فی حجّیتها فی الجملة.
و یستدلّ علی حجّیتها بنحو الإطلاق ببعض الوجوه:
الوجه الاوّل: ان یقال بعد ما تفحصنا، فی المسائل الفقهیة، رأینا انّ الشّارع، جعل البینة حجّة، فی موارد کثیرة، من ابواب المخاصمات، و غیرها، فنلتقط من ذلک عموم حجّیتها، إذ ما نری من جعلها حجّة، فی هذه الموارد، الّا وجود ملاک واحد، موجود فیها و عدم خصوصیة، لتلک الموارد.
بل یمکن ان یقال، بعد ما نری من حجّیتها، فی باب المخاصمات، مع کونها علی خلاف الید، ففی غیرها، تکون حجّة بالطّرق الاولی:
ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۱۰۹
الّا ان یقال، انّ لباب المخاصمات، خصوصیّة و هی فصل الخصومات، و الّا لاختّل النظام و لهذا جعل الشارع البیّنة حجّة فیها، کما جعل الیمین قاطعا لها، فلا یمکن التعدی منه إلی غیره.
الثّانی: تنقیح المناط القطعی، بدعوی أنّه بعد حجّیة البیّنة، فی بعض الموارد، مع إختلاف هذه الموارد، من بعض الجهات، نری وجود مناط واحد، موجود فیها، و هو موجود فی غیرها، مثل محلّ الکلام.
او یقال بانّه بعد حجّیتها، فی مثل ما شک فی حرمته، ففی مثل المورد حجّة، بالطریق الاولی.

او یقال بانّه بعد حجّیتها، فی بعض الموارد، یلغی العرف خصوصیّة المورد، و لا- یکون المورد مخصِّصا، فنسری الحکم، الی غیر مورده، المنصوص و العمدة فی النّظر، فی وجه حجّیتها مطلقا، هذا الوجه.

الثالث: بعض الرّوایات، المستفاد منها، حجّیتها مطلقا، کالرّوایة الّتی رواها، مسعدة بن صدقة، عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال، سمعته یقول، کل شیء هو لک حلال، حتّی تعلم، انّه حرام بعینه، فتدعه من قبل نفسک، و ذلک مثل الثّوب، یکون علیک، قد اشتریته و هو سرقة و المملوک عندک، لعلّه حرّ، قد باع نفسه، او خدع فبیع، او قهر فبیع، أو امرأة تحتک و هی اختک، او رضیعتک و الأشیاء کلّها، علی هذا حتی یستبین لک، غیر ذلک، او تقوم به البیّنة «۱».

وجه الاستدلال، انّ الحدیث یدل علی حجّیة البیّنة، فی کلّ الاشیاء، لقوله علیه السّلام «الأشیاء کلها، علی هذا، حتّی یستبین لک غیر ذلک، او تقوم به البیّنة».

---

(۱) الروایة ۴ من الباب ۴ من ابواب ما یکتسب به من الوسائل.

و قد یورد علیه بضعف السّند، تارة، لعدم توثیق، مسعدة بن صدقة، بل ضعّفه العلامة رحمه اللّه و المجلسی رحمه اللّه علی ما حکی عنهما.

و فیه انّه مع کون الرّوایة، معمولا بها، یکفی ذلک لحجّیتها و ان کانت ضعیفة السّند، فی حد ذاتها، مضافا إلی انّ تضعیف العلمین، المذکورین رحمهما اللّه، مع جلالتهما، لا یکفی فی تضعیف مسعدة، لانّه إن کان اخبارهما بضعفه عن حسّ، فلا یکون الّا من باب وصول تضعیفه، یدا بید، إلیهما، من قدماء أصحابنا رضوان اللّه علیهم، عمّن یکون اخباره، عن حسّ، لعدم کونهما، معاصرین له و بعد ما لا نری قدحا عن احدهم، بالنّسبة إلیه، لا یمکن استکشاف کون اخبارهما، عن حسّ بقدحه، بل یمکن کون أخبارهما، عن حدس من باب بعض القرائن، الحاصلة عندهما، نعم بعد عدم ورود توثیق، بالنّسبة إلیه، لا یمکن القول بکونه موثّقا.

لکن مع ذلک، لا بأس بالعمل بالروایة، لانّها و ان کانت ضعیفة السّند، ینجبر ضعفها بعمل الاصحاب.

و قال بعض شراح العروة، «کما فی تنقیح» «۱» نقلا عن استاده بعد ذکر الإشکال، فی سند الحدیث، و نقل ضعفه عن العلامة و المجلسی رحمه اللّه و دفع تضعیفهما، من أجل ما قلنا، من کون تضعیفهما، عن حدس، بانّه لا مجال للاشکال، فی سند الروایة، من باب عدم ورود توثیق، بالنسبة الی مسعدة، من باب انّ مسعده، یکون من رواة کامل الزیارات لابن قولویه رحمه اللّه و هو قال بانّه لا یروی، الّا عن الثقات، فنقول بحجّیة الروایة و الوثوق بصدورها، من باب توثیق مؤلف کامل الزّیارات مسعدة بن صدقة.

---

(۱) التنقیح، ج ۱، ص ۲۱۰.

أقول امّا مسعدة فلم أر تصریحا بتوثیقه، فی الکتب الرّجالیة، غیر ما حکی فی کتاب «۱» رجال ابی علی، عن تعق، قال جدّی الّذی یظهر من اخباره فی الکتب، انّه ثقة، لانّ جمیع ما یرویه، فی غایة المتانة، موافق لما یرویه الثّقات، و لهذا عملت الطائفة بما رواه الخ، و غیر ما عن ابن قولویه رحمه اللّه من توثیقه، من باب ما قال فی کتاب کامل الزیارات، انّه لا یروی الّا عن الثقات.

و فی قبال ذلک، ما حکی عن العلّامة رحمه اللّه و المجلسی رحمه اللّه من تضعیفهما اياه.

ثم بعد ذلک نقول: بانّ الکلام، مرّة یقع فی توثیق مسعدة، فالحقّ عدم نقل، توثیق، یکون عن حسّ بالنسبة إلیه، لانّ ما فی تعق، نقلا عن جدّه بعد ذکره، وجه التوثیق و هو انّ جمیع ما یرویه، فی غایة المتانة، موافق لما یرویه الثقات، نری انّ اخباره بوثاقته، یکون عن حدس لا عن حسّ، کما انّ ما فی کامل الزیارات، لا یدلّ علی کون توثیق، ابن قولویه رحمه اللّه اياه، عن حسّ لتأخّر زمانه عنه، و لم

أر من يخبر عن حسّ، بتوثيقه، قبل ابن قولويه رحمه اللّه، حتّى يقال باستناده فى اخباره به، و هذا يؤيد، كون اخباره بوثاقته، من باب اخباره بوثاقة، رواة كتابه عن حدس.

فالعجب من هذا العلم، من عدم اكتفائه، فى مقام التوثيق، بعمل الاصحاب من القدماء رحمه اللّه، بروايات مسعدة و الحال انّهم لا يعملون، الّا بأخبار الثقات، بل بعضهم لا يعملون الّا باخبار العدول، و اكتفائه فى مقام التوثيق بقول صاحب كامل الزيارات فقط، و هذا العلم المعظّم، يقول بذلك فى مقدمة رجاله، بعد رد ما ذكره اصحاب الرجال فى وجه توثيق الرّوات، من انّه نكتفى بتوثيق، صاحب كامل الزيارات، ففى الحقيقة، يكتفى فى توثيق الروات، كون الرّاوى، فى سند من أسانيد كامل الزيارات، و الحال أنّ ابن قولويه رحمه اللّه كان فى المائة الرابعة، فكيف يخبر عن

(١) منتهى المقال، ج ۶، ص ٢۵۴.

حسّ، عن وثاقة، من عاش فى المائة الاولى، او الثّانية، او الثّالثة ممّن كان قبل زمانه، و ان كان اخباره، عمّن يخبر عن حسّ، بوثاقة راو، من الروات، لكان موجودا، فى بعض الكتب الرجالية و وصل إلينا و إذا كان عن حسّ نأخذ به.

و كيف لا يكتفى بعمل القدماء رحمه اللّه، مع ما قلت من كون عملهم، على العمل باخبار الثقات، او خصوص العدول منهم.

ثمّ أنّ هنا كلاما آخرا، فى انّه على فرض كفاية، اخبار ابن قولويه رحمه اللّه بوثاقة راو، هل يكتفى بالعدل الواحد، او لا بدّ من عدلين، ليس المقام مجال بحثه و مبنى هذا العلم الجليل، كفاية العدل الواحد، هذا كلّه فى البحث عن وثاقة مسعدة و عدمها.

و اخرى يقع الكلام، فى العمل بخصوص هذا الحديث الّذى، يروى مسعدة، فقد يستشكل فيه بضعف السند.

فنقول، بانّه و لو فرض كون الحديث ضعيفا، بمسعدة، لكن لا يضرّ العمل به:

لانه يكفى فى انجبار ضعفه، عمل الاصحاب، و به تطمئن النفس بصدوره و يكفى ذلك فى حجّيته، لانّ الحقّ المختار على ما بيّناه، فى حجّية الخبر الواحد فى الاصول، هو حجّية كل خبر، يحصل الاطمينان بصدوره.

و قد يستشكل فى دلالة الحديث، على المدّعى بامرين:

«ذكر الإشكال فى التنقيح» «١»

الاوّل: ان المراد من كلمة «البيّنة» فى الحديث معناه اللغوى، و هو ما به البيان و الظهور و ليس لها حقيقة شرعيّة، و لا متشرعيّة، فلا يدلّ الحديث، على حجّية البيّنة المصطلحة.

(١) التنقيح، ج ١، ص ٣١۵ المصدر المذكور باب الاجتهاد و التقليد ص ٢٠٨.

و فيه امّا أوّلا: انّ لها حقيقة شرعيّة، فما فى قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلم: انما اقضى بينكم بالبيّنات و الايمان، هل هى إلّا البيّنة المصطلحة، و هل يمكن ان يقال، انّ مراده صلّى اللّه عليه و آله و سلم، هو انّه انما اقضى بينكم، بما يظهر به الأمر و ان كان غير البيّنة و هل المتبادر، من قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلم، غير البيّنة المصطلحة، عند من سمع كلامه الشريف، و هل نصب قرينة، على انّها غير معناها اللغوى؟ لا اشكال فى عدم تبادر معنى، عند التّكلم فى نظر العرف، غير البيّنة المصطلحة.

و على فرض عدم ثبوت حقيقة شرعية لها، فى زمان الشّارع، هل يمكن ان يقال، بعدم ثبوت حقيقة عند المتشرّعة لها، حتّى فى زمان صدور الرواية؟.

و أما ثانيا: على فرض كون معناها البيان، و الظهور و عدم تحقق حقيقة شرعيّة، و لا عند المتشرعة لها، مع ذلك، لا يمكن القول،

بکون المراد منها، فی خصوص الرّوایة، غیر معناها المصطلح، لانّه ان کان المراد، انّ الأشیاء محکومة بالحلیة، حتّی یظهر خلافه، فقوله علیه السّلام «حتی یستبین لک غیر ذلک» کاف، فی افادة ذلک، و یکون قوله «او تقوم به البینة» لغوا، فهذا شاهد، علی انّ المراد من البیّنة، فی الحدیث البیّنة المصطلحة مسلّما فالمراد من قوله حتی یستبین لک» هو حصول العلم، او الاطمینان و معنی قوله «او تقوم به البیّنة» هو البیّنة المصطلحة.

الإشکال الثّانی، انّ المذکور فی الحدیث، بعض الاشیاء المشکوک، حرمتها و قد حکم علیه السّلام، بحلّیته، ففی هذا الحدیث و ان قال «الاشیاء کلها علی هذا» و هو یفید العموم، لکن یفید العموم، بالنسبة الی کل من مشکوک الحلیة و الحرمة، فتکون النتیجة، ان کلّ مشکوک الحلّیة و الحرمة، مثل الاشیاء المذکورة فی الحدیث، یحکم علیه بالحلیة، و اما غیر المشکوک حلیته و حرمته، مثل مورد الکلام، اعنی اجتهاد المجتهد، او اعلمیته، لا تدلّ الروایة، علی حجّیة البیّنة فیه، لعدم عموم لها، الّا بالنسبة

الی کل مشکوک الحرمة و الحلّیة.

و لا یمکن دفع هذا الإشکال، بانّ کلمة «الاشیاء» من الجمع المحلّی بالالف و اللام و هو یفید العموم.

لما عرفت من انّه لا یقول، بعدم عموم له، بل یقول، انّ عمومه، بقرینة کون المذکورات، من مشکوک الحرمة و الحلیة، یقتضی تعمیم الحکم، فی کلّ من المشکوک حرمته و حلّیته فقط، و اما شموله لغیر ذلک فلا.

و منها ما رواها، عبد اللّه بن سلیمان: نحن ابی عبد اللّه علیه السّلام، فی الجبن، قال کل شیء حلال، حتی یجیئک شاهدان، یشهدان انّ فیه میّتة» «۱».

وجه الاستدلال، دعوی انّ موردها و ان کان الجبن، لکن نعلم عدم خصوصیة للمورد.

و فیه انّه، ان کان النظر فی الاستدلال، الی دعوی تنقیح المناط او الاولویة القطعیة، او إلغاء الخصوصیة، لا الاستفادة من ظهور اللفظ، فهو و ان کان غیر بعید، لکن لیس هذا من التمسّک، بظهور الحدیث، بل هو الوجه الثّالث نذکره إن شاء اللّه تعالی.

و ان کان النظر التمسّک، بظاهر الحدیث لحجّیة البیّنة مطلقا، فلا وجه له، لانّ غایة ما یشمله الحدیث، بعمومه، هو کلّ ما شک فی حرمته و حلّیته، لا غیره، فتلخّص من کل ذلک، انّ استفادة حجّیة البیّنة، من ظواهر الأدلّة اللفظیّة، اعنی العموم، او الاطلاق اللّفظی، مشکل بل لا وجه له.

الوجه الثّالث: القول بحجّیتها مطلقا، من باب استکشاف حجّیتها، مطلقا فی

---

(۱) الروایة ۲ من الباب ۶۱ من ابواب الاطعمة المباحة من الوسائل.

نظر الشارع من حجّیتها فی موارد مختلفة و یأتی الکلام فی ذلک، فی المسألة السّادسة من المسائل، المتفرعة فی فصل ماء البئر إن شاء اللّه تعالی.

ثمّ اعلم انه کما قال المؤلّف رحمه اللّه، یثبت الاجتهاد بالبیّنة، إذا لم تکن معارضة، بشهادة آخرین و نذکر إن شاء اللّه تفصیله، فی المسألة ۷ من فصل ماء البئر، و اجماله هو انّ مستند کل من البینتین، ان کان العلم، او کان مستند کل منهما، الاصل، تتساقطان بالتعارض.

و ان کان مستند واحدة منهما، العلم و الاخری الاصل، یؤخذ بما یکون مستنده العلم، و یقدّم علی ما یکون مستنده الاصل.

الثّالث مما یثبت به الاجتهاد، الشّیاع المفید للعلم و وجه حجّیته، هو حجّیة العلم، لانّ العلم حجّة من ایّ طریق حصل، لعدم الفرق فی حجّیته، بین اسبابه و اشخاصه و موضوعاته، فلا خصوصیة للشیاع و لیس فی قبال العلم، بل ذکره منفردا و مستقلا، یکون من باب

كونه من جملة اسباب العلم و سببا خاصا، لحصول العلم بخلاف الاوّل من الثلاثة، الّتى يثبت به الاجتهاد، و هو العلم الوجدانى، لعدم انحصار سببه بالشّياع فقط.

المسألة الثّانية

و ممّا ذكرنا فى المسألة الاولى، يعرف حال هذه المسألة و هى انّ الاعلميّة، تثبت بالامور الثلاثة، بالعلم الوجدانى و بالبيّنة، الغير المعارضة، بالنحو المذكور فى المسألة الاولى، و بالشياع على ما عرفت فى المسألة الاولى.

***

[مسئلة ۲۱: إذا كان مجتهدان، لا يمكن تحصيل العلم باعلمية احدهما]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۲۱: إذا كان مجتهدان، لا يمكن تحصيل العلم

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۱۶

باعلمية احدهما و لا البيّنة، فان حصل الظّن، بأعلمية احدهما، تعيين تقليده، بل لو كان فى احدهما، احتمال الاعلميّة، يقدّم، كما إذا علم انّهما، امّا متساويان، او هذا المعيّن اعلم و لا يحتمل اعلميّة الآخر، فالاحوط تقديم من يحتمل اعلميّته.

(۱)

أقول: اعلم، انّ المؤلف رحمه اللّه و ان قال بانّه، فى كلّ مورد، يكون مجتهدان، لا يمكن العلم باعلميّة، احدهما على الآخر و لا قامت البيّنة، على اعلميّة احدهما، يفرض له صورتان:

صورة يمكن تحصيل الظّن باعلميّه، احدهما على الآخر، و صورة يحتمل اعلميّة، احدهما المعيّن، على الآخر و لا يحتمل اعلميّة، الآخر عليه، لكن نقول، بانه يفرض للمسألة صور:

و قبل بيان هذه الصور، ينبغى أن يقال، بانّه بعد كون المراد من الظّن، الظّن الغير المعتبر، لانّه ان كان المراد، من الظّن، الظّن المعتبر، فهو بحكم العلم، فالظّن الغير المعتبر، يكون بحكم الشّك.

و ان قلنا بلزوم الاخذ، بمظنون الاعلميّة، من باب انّه مع دوران الأمر، بين التعين و التّخيير، يجب الأخذ بالمتعين، و الاخذ بالمظنون متعيّن، فأيضا يكون مظنون الاعلميّة، كمحتمل الاعلميّة، فى وجوب الرّجوع إليه، لكون حجّيته متعيّنة.

فما فى كلام المؤلّف رحمه اللّه من الفرق، بين صورة الظّن، باعلميّة احدهما، من تعيّن تقليده بنحو الفتوى، و بين صورة، احتمال اعلميّة احدها المعيّن على الآخر، من وجوب تقليد، محتمل العلميّة، بنحو الاحتياط الوجوبى، لا وجه له، لكون صورة

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۱۷

الظّن، باعلميّة احدهما، و صورة احتمال اعلميّة احدهما المعيّن، بوزان واحد، من حيث الحكم لانّ الظّن الغير المعتبر، يكون بحكم الاحتمال، و كذا من حيث دوران الأمر، بين التعيين و التّخيير، يكون مثل الاحتمال، لانّه ان قلنا، بانّه فى صورة دوران الأمر، بين التعيين و التّخيير، يحكم العقل، بوجوب الاخذ بالمعين، فلا فرق فى حكمه، بين ما ظنّ، بالظّن الغير المعتبر، باعلميّة احدهما المعين، و بين ما يحتمل، اعلميّة احدهما المعيّن على الآخر.

إذا عرفت ذلك نقول أنّ للمسألة صور:

الأولى: انّه كما يحتمل، تساوى كل من المجتهدين مع الآخر، كذلك يحتمل اعلميّة كل منهما عن الاخر.

الثّانية: انّه يقطع، بعدم تساويهما، و يعلم انّ احدهما اعلم من الآخر، لكن لا يدرى، بانّ هذا الاعلم، اىّ منهما مثلا، إذا كان الدوران

بین زید و عمرو، لا یدری انّ الاعلم هل هو زید او عمرو،

الثّالثـة: انّه کما یحتمل تساویهما، یحتمل او یظنّ، بالظّن الغیر المعتبر، اعلمیّـة احـدهما المعیّن منهما علی الآخر، و لا یظنّ و لا یحتمل، اعلمیّة الاخر علیه مثلا، کما یحتمل تساوی زیـد مع عمرو، یحتمل او یظنّ، بالظّن الغیر المعتبر، اعلمیّـة زیـد علی عمرو، و لا یظنّ و لا یحتمل اعلمیّة عمرو، علی زید.

اما الصّورة الاولی، فلها صورتان:

اما الصورة الاولی، صورة امکان الاحتیاط، بین الفتویین، ففی هـذه الصّورة کما قـدمنا فی المسألـة ۱۲، یجب الاحتیاط، بین الفتویین، فان کان یقول مثلا، احدهما بوجوب تسبیحة واحدة، و الآخر بوجوب الثلاثة، فی الرکعتین الاخیرتین

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۱۱۸

من الصلاة، یجب قراءة الثلاثة، لاقتضاء العلم الاجمالی ذلک و یمکن الاحتیاط،

و امـا الصورة الثانیـة صورة لاـ یمکن الاحتیاط، بالاخـذ بأحوط القولین بینهما، فالحقّ فیها التّخییر عقلا، و لا وجه للاحتیاط المطلق، لا للاحتیـاط بین فتواهمـا، اما أوّلا فلعـدم امکان الاحتیاط علی الفرض، مثل دوران الأمر بین الوجوب و الحرمـة، و امّا ثانیا لعـدم وجوب الاحتیـاط، المطلق، لحکم العقل بجواز تقلیـد کل واحـد منهما و لا موجب عنـده، لتعین الاحتیاط المطلق، لما قـدّمنا من عـدم سـقوط الفتویین عن الحجّیـة، بسبب التعارض و ان قیل بسـقوط الخبرین عن الحجّیة، فی صورة تعارضـهما، بل العقل کما یحکم فی غیر هذا المورد، بالتّخییر بین تحصیل الاحکام، ببرکة الاجتهاد، او التقلید، او الاحتیاط، کذلک یحکم فی المورد أیضا.

مضافا الی دعوی الاتّفاق، علی عدم وجوب الاحتیاط و ترک التقلید.

و اما الصورة الثانیـة فکـذلک، هو مخیّر بین الأخذ بفتوی کل منهما، لانّه بعد کون کلّ منهما، محتمل الاعلمیّة، فهو علی الفرض یعلم باعلمیّـة احدهما، لکن لا یدری، هل هو زید، او عمرو، فلا یدری اعلمیّة احدهما المعیّن علی الآخر، فهو بحکم العقل مخیّر بین الاخذ بکـل واحـد منهما، و لا یتعیّن علیه الاحتیاط المطلق، و لا الاخـذ باحوط القولین منهما، فیما لا یمکن الاحتیاط بین الفتویین، و وجوب الاخذ باحوط القولین منهما، فیما یمکن ذلک، لما تقدّم فی الصورة الاولی.

و امـا الصّورة الثّالثـة، فهـل یجب تقلیـد، خصوص محتمـل الاعلمیّـة، او مظنونهـا، او یکون مخیّرا بین تقلیـد ایّهمـا شـاء، او یجب علیه الاحتیاط المطلق، او یجب الأخذ، باحوط القولین بینهما.

أقول بعونه تعـالی، انّه بعـد ما قلنا فی وجه وجوب التقلیـد الاعلم، من ان العقل مع دوران الأمر، بین الاعلم و غیره، یحکم بالرّجوع الی الاعلم، فی صورة

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۱۱۹

العلم، او الشّـک، باختلاـف فتوی الاـعلم، مع غیره و انّ ذلـک من باب المرتکز العقلی، لا من باب کون المورد، من صـغریات دوران الأمر، بین التّعیین و التّخییر و لزوم الاخـذ بالمعین، بحکم العقل، بل یکون ذلک، بملاک آخر و هو انّه مع فرض وجود الاعلم و العلم او الشّک باختلاف فتواه، مع غیر الاعلم، یری العقل، لزوم الرّجوع الی الاعلم، فیقال فی المسألـة المبحوثـة و هی صورة احتمال اعلمیّة احـدهما المعیّن، بـانّ العقل فی صورة العلم او الشّک، باختلاف فتواهما، یحکم بالرّجوع، الی من یحتمل، او یظنّ، بالظّن الغیر المعتبر اعلمیّته معیّنا و لهذا نقول، بانّ الاقوی، فی هذه الصّورة، تعیّن تقلید محتمل الاعلمیّة، او مظنون الاعلمیّة، من بین المجتهدین.

ثمّ انّه لو فرض، عـدم حکم العقل، بتعیّن تقلیـد مظنون الاعلمیّة، او محتملها، بالملاک المتقدّم، یمکن أن یقال، بتعین تقلیده، من باب أنّ المورد، یکون من موارد، دوران الأمر، بین التّعیین و التّخییر و ان المحکّم، بنظر العقل، الأخذ بخصوص المعیّن.

و قد عرفت مما مرّ عدم الفرق، بین صورة الظّن، الغیر المعتبر، باعلمیة احدهما، و بین احتمال اعلمیّة احدهما، علی الآخر و قد تعرّضنا، لبعض فروع المسألة فی المسألة ۱۲.

***

[مسئلة ۲۲: یشترط فى المجتهد امور]

اشارة

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۲۲: یشترط فى المجتهـد امور، البلوغ و العقل و الایمان و العدالة و الرجولیة و الحرّیة على قول و كونه مجتهدا مطلقا، فلا یجوز تقلید المتجزّى، و الحیاة فلا یجوز تقلید المیّت ابتداء، نعم یجوز البقاء كما مرّ، و ان یكون أعلم، فلا یجوز على

ذخیرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۱۲۰

الاحوط، تقلیـد المفضول، مع التّمكن من الافضل، و ان لا یكون متولّدا من الزّنا و ان لا یكون مقبلا على الدنیا و طالبا لها، مكبا علیها مجدّا فى تحصیلها، ففى الخبر، من كان من الفقهاء، صائنا لنفسه، حافظا لدینه، مخالفا لهواه، مطیعا لامر مولاه، فللعوام ان یقلّدوه.

(۱)

أقول: الكلام فى شرائط المجتهد و هى كما ذكرها المؤلف رحمه اللّه امور:

الاول: البلوغ،

قـد عرفت مما قلنا، فى وجه وجوب التقلید، بالوجوب التّخییرى، انّ العمدة فیه، حكم العقل، برجوع الجاهل، الى العالم و فى ذلك، لا فرق فى نظره، بین البـالغ و بین غیره و لا بین الرّجل و بین غیره و لا بین الحرّ و بین غیره و لهـذا لو كنّا و حكم العقل، كان الحرى، أن نقول بجواز تقلید، كل منها و عدم شرطیّة البلوغ و الایمان و العدالة و الرّجولیة و الحرّیة، و یجب اتّباع حكم العقل، لانّ نظره متّبع، فى باب كیفیّة الاطاعة، كما انه متّبع، فى نفس الاطاعة و المعصـیة، الّا إذا ورد تصرف من الشارع و ردع طریقة العقلاء و لم یرد من الشّرع ردع، لانّ ما ادّعى، من تصرف الشرع و ردعه هذا البناء، دعوى بلا دلیل.

اما دعوى الاجماع، على اشتراط البلوغ، فمنقوله غیر مفید و المحصّل منه، غیر حاصل.

امـا دعوى، انّ حـدیث رفع القلم، عن الصّبى حتى یحتلم، او ما ورد من انّ عمـده و خطائه واحـد، أو انّ الصّبى مولّى علیه، یـدلّ على عدم قابلیته، للافتاء:

ففیه انّ حدیث رفع القلم، لا یدلّ الّا على رفع القلم عنه، و كذا ما ورد من ان

ذخیرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۱۲۱

عمده و خطائه واحد، لا یدلّ على انّ كل ما یصدر، من الصّبى مثل الخطاء، و بحكمه و انّ اقواله، لا یعامل معها، اقوال غیر الصّبى و لا یترتّب علیه الأثر، و كـذا كونه مولّى علیه، لا یقتضـى حرمانه، عن الافتاء، هـذا غایـة ما قیل فى المقام، وجها لاشتراط البلوغ، ثمّ انّه لو تمسّكنا، فى وجوب الرّجوع الى المجتهد، بالتّوقیع الشریف، فهو مطلق یشمل الصّبى الممیّز، الواجد لسائر الشرائط.

أقول و بعـد ذلـك كلّه، مـا یخطر بالبال، فى وجه اشتراط البلوغ، فى المجتهـد و عـدم لیاقـة الصّبى للافتاء، هو ان یقال، بعـد ما یكون الصّبى مرفوع القلم و معنى رفع القلم عنه، عـدم وجوب فعـل الواجبـات علیه، و عـدم كون المحرمـات حراما علیه، فلو ترك واجبا، او ارتكب حراما، لا یكون عاصیا، و لا یكتب علیه ذنب.

و بعـد كون هـذا حـاله، یجوز و یمكن علیه الكـذب، وقوعه منه أحیانـا، لرفع القلم عنه، كمـا ترى ارتكاب بعض الصّبیان، حتى بعض الممیزین منهم، بعض المحرّمات و ترك جلّ الواجبات، لو لا كلها، فبعـد تجویز فعل، ما هو محرّم على غیر الصّبى، علیه و امكانه منه،

فلا یکون، وثوق فی اخباره، لانّه ربما، یفتی علی خلاف حکم اللّه تعالی و بعد عدم الوثوق، لاجل ذلک به، لا یلیق مقام الافتاء، بل یعتبر بلوغ المجتهد.

ان قلت انّ مفروض الکلام، یکون فیما یحصل الوثوق، من قوله و اخباره و بعبارة اخری، هو واجد للشرائط الأخری، غیر البلوغ، فلم لا یلیق للافتاء و من لم یکن موثوقا به لا یلیق للفتوی و ان کان بالغا.

قلت الفرق بین البالغ و غیر البالغ، هو انّ البالغ لکونه مکلّفا، لا یکون معرضا للکذب و لکنّ الصّبی، یکون معرضا لذلک و مع المعرضیة، لا یثق بقوله و لهذا یشترط البلوغ.

الشرط الثانی: العقل

و اعتباره ممّا لا إشکال فیه بحکم العقل، و العقلاء لا

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ١، ص: ١٢٢

یرجعون الی المجنون و ان کان عالما، بل بنائهم علی خلافه.

الشرط الثّالث: الایمان

و لا یعتبر هذا الشرط بنظر العقل، الحاکم برجوع الجاهل الی العالم، نعم لو دلّ دلیل من الشرع، علی اعتباره نأخذ به و یکون رادعا عن حکم العقل، و ما یستدلّ به علی اعتباره أمور:

الاوّل: دعوی الاجماع علی اعتباره.

الثّانی: مقبولة عمر به حنظلة علیه «١» لانّ فیها، قال علیه السّلام ینظران من کان منکم، ممّن. قد روی حدیثنا الخ».

و ما فی روایة ابی خدیجة سالم بن مکرم الجمّال، قال قال ابو عبد اللّه جعفر بن محمّد الصادق علیه السّلام، ایّاکم أن یحاکم بعضکم، الی اهل الجور و لکن انظروا، الی رجل منکم، یعلم شیئا، من قضایانا، فاجعلوه بینکم، فانّی قد جعلته قاضیا، فتحاکموا إلیه» «٢».

و ما فی روایة علی بن سوید السّابی، قال کتبت الی ابی الحسن علیه السّلام و هو فی السجن و امّا ما ذکرت، یا علی ممن تاخذ معالم دینک، لا تأخذنّ معالم دینک، من غیر شیعتنا، فانّک ان تعدّیتهم، اخذت دینک عن الخائنین الخ» «٣».

و ما فی روایة احمد بن حاتم بن ماهویه، قال کتبت إلیه، یعنی أبا الحسن الثّالث علیه السّلام، أسأله عمّن آخذ معالم دینی و کتب اخوه أیضا بذلک، فکتب إلیهما، فهمت ما ذکرتها، فاصمدا فی دینکما، علی کل مسنّ فی حبّنا و کل کثیر القدم، فی

---

(١) الروایة ١ من الباب ١١ من ابواب صفات القاضی من الوسائل.

(٢) الروایة ۵ من الباب ١ من ابواب صفات القاضی من الوسائل.

(٣) الروایة ۴٢ من الباب ١١ من ابواب صفات القاضی من الوسائل.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ١، ص: ١٢٣

امرنا، فانهما کافوکما إن شاء اللّه «١».

أقول امّا الاجماع، فحصول الاجماع التّعبدی غیر معلوم، نعم یمکن کون نظر المجمعین، هو ما یأتی بالنظر، من انّ المرتکز عند المتشرّعة، باعتبار ما یعلمون، من مذاق الصادع بالشرع و رویته، عدم تجویز تصدی، مثل هذا المنصب، ای مقام الافتاء و النیابة العامّة، للامام علیه السّلام و التّصرف فی امر الغیب و القصّر غیر المؤمن و عدم صلاحیّة غیر المؤمن، لان یکون مرجعا، فی الحوادث الواقعة و

کیف یمکن تصویب الشارع، الرّجوع الی غیر المؤمن و الحال انه، لا یأذن و لا یرضی تصدی بعض الأمور، الّتی دون الافتاء فی المرتبة، کالشّهادة و إمامة الجماعة لغیر المؤمن، فکیف یجوّز الارجاع، فی الفتوی الّذی، هو دون منصب النّبی و الامام «علیهما الصلاة و السّلام»، شأنا و أعلی مرتبة من غیره، إلی غیر المؤمن، بل و الی غیر العادل، بل و إلی النّساء، مع ما نری نظر الشّرع، بالنسبة الی النساء و هو اشتغالها، بما هو وظیفتها، من تنظیم أحد رکنی الاجتماع و هو الاشتغال، بشئون تدبیر المنزل و تربیة الأولاد و تسترهم و عدم تبرجهم «و العجب مما نری فی زماننا، فی البلاد الاسلامی، ممّن یدّعی الاسلام، من النساء ترک العصمة و العفّة، و الدخول فی الشئون، المخالفة، مع ما یطالب الدّین و ینتظر صادعه، من المسلمات و لهذا لا یزال امرهنّ الی السفال و الانحطاط و هو من المصائب، المبتلی بها المسلمون و لهذا وقعوا تحت سیطرة الاستعمار، یحیلونهم الی الشرق تارة و الی الغرب اخری» و کیف یجوّز، من یقول بانّ النساء عیّ و عورة فاستروا عیّهنّ بالسکوت و عوراتهن بالبیوت، أن تتصدی النساء، أمر الافتاء و المرجعیّة و القضاء، مع ملازمتها غالبا، مع البروز و لقاء الناس، لأن یتّخذ منها الاحکام و السّؤال عن الحوادث الواقعة و هذا الشّأن، لا

---

(۱) الروایة ۴۵ من الباب ۱۱ من ابواب صفات القاضی من الوسائل.

یساعد مع وضع المرأة، فی نظر الاسلام و لهذا نقول بانّ الاقوی، اعتبار الایمان و العدالة و الرّجولیة فی المجتهد، فان لم یکن فی البین، دلیل لفظیّ، یدلّ علی اعتبار هذه الأمور فی المجتهد، یکفی الوجه الّذی ذکرناه. لکونه دلیلا علی اعتبار هذه الامور

ثمّ انّه مع ما قلنا، لا حاجة الی اتعاب النّفس، فی انّ الاخبار المذکورة، هل تکون واجدة، لشرط الحجّیة، أو لا؟ کما تری من اشکال بعض «۱» الشراح، بضعف السّند مرّة و بعدم دلالتها اخری، مع انّ ما قال فی تضعیف بعضها، غیر تمام، لمن راجع کتب الرّجال، کما انّ الإشکال، فی دلالة بعضها، ان کان واردا، لا اشکال فی دلالة بعضها الآخر، فیمکن ان یقال، بدلالة بعض الاخبار المتقدّمة، ذکرها، علی اعتبار الایمان أیضا، کما انّه یمکن کون، منشأ الاجماع أیضا، هذه الأخبار.

الشرط الرّابع: العدالة

و الکلام تارة، یقع فی اعتبارها، بنظر العقل، فالعقل الحاکم، برجوع الجاهل الی العالم، لا یری اعتبار العدالة، فی المفتی. نعم یعتبر العقل، الوثوق به، فی خصوص ما یرجع الی العالم، بمعنی انّ من یرجع إلیه، فی الفتوی، یری العقل، اعتبار کونه موثوقا به، فیما یقول، و اما کونه عادلا، بحیث یکون له ملکة، لا یرتکب الحرام، مثل الکذب و غیره، حتّی فی غیر ما هو المرجع فیه، فلا یعتبره العقل.

و تارة یقع الکلام، فی اعتبارها شرعا، فان أعتبرها الشارع کفی و لو لم یعتبرها العقل، فی حدّ ذاته مع قطع النّظر عن تصرف الشّرع، فنقول ما یمکن ان یستدلّ به علی اعتبرها امران

الاوّل: ما رواها احمد بن علی بن ابی طالب الطبرسی فی الاحتجاج، عن ابی محمّد العسکری، فی قوله تعالی: فَوَیْلٌ لِلَّذِینَ یَکْتُبُونَ الْکِتابَ بِأَیْدِیهِمْ، ثُمَّ یَقُولُونَ

---

(۱) التنقیح بحث الاجتهاد و التقلید ص ۲۱۸.

هذا مِنْ عِنْدِ اللّهِ قال هذه، لقوم من الیهود، إلی ان قال و قال رجل للصّادق علیه السّلام إذا کان هؤلاء العوام، من الیهود، لا یعرفون الکتاب، الّا بما یسمعونه من علمائهم، فکیف ذمّهم بتقلیدهم و القبول من علمائهم و هل عوام الیهود، الّا کعوامنا، یقلّدون علمائهم، إلی ان قال، فقال علیه السّلام: بین عوامنا و عوام الیهود فرق، من جهة و تسویة من جهة، امّا من حیث الاستواء، فانّ اللّه ذمّ عوامنا

بتقليـدهم علمائهم، كما ذمّ عوامهم و امّا من حيث افترقوا، فان عوام اليهود، كانوا قد عرفوا علمائهم، بالكذب الصّـراح و اكل الحرام و الرّشا و تغيير الاحكام و اضطرّوا بقلوبهم، الى انّ من فعل ذلك فهو فاسق، لا يجوز ان يصدّق على اللّه و لا على الوسائط، بين الخلق و بين اللّه، فلذلك ذمّهم و كذلك عوامنا، إذا عرفوا من علمائهم، الفسق الظاهر و العصبية الشديدة و التّكالب على الدنيا و حرامها، فمن قلّـد مثل هؤلاء، فهو مثل اليهود الّـذين ذمهم اللّه بالتقليـد، لفسـقة علمائهم، فامّا من كان من الفقهاء، صائنا لنفسه، حافظا لدينه، مخالفا على هواه، مطيعـا لامـر مولاـه، فللعوام ان يقلّـدوه، و ذلـك، لاـ يكون الّـا بعض فقهـاء الشـيعة، لاـ كلّهم، فانّ من ركـب من القبائـح، و الفواحش، مراكب علماء العامة، فلا تقبلوا منهم، عنّا شيئا و لا كرامة و انما كثر التّخليط، فيما يتحمّل عنّا اهل البيت لذلك، لانّ الفسقة يتحمّلون عنّا، فيحرّفونه باسره، لجهلهم و يضـعون الاشـياء عل غير وجهها، لقلّة معرفتهم و آخرون يتعمّدون الكذب علينا، الحديث» و أورده العسكرى عليه السّلام فى تفسيره» «١».

وجه الاسـتدلال قوله عليه السّـلام و أمّـا من كـان من الفقهـاء الـخ، يـدلّ على اعتبـار العدالـة، لاـنّ العادل يصون نفس و يحفظ دينه و يخالف هواه و يطيع امر موله و كذا يدلّ عليه بعض فقرته الآخر.

---

(١) الرواية ٢٠ من الباب ١٠ من ابواب صفات القاضى من الوسائل.

و اورد على الرّوايـة، تارة بضـعف السّـند و تارة بعدم الدلالة، على اعتبار العدالة فى المجتهد و المقلد و انّ موردها، هو اصول الدّين و لا يصحّ التقليد فيه، فلا بدّ من حمل التقليد، على غير التقليد، المصطلح، فلا تكون الرواية، مربوطة بباب التقليد، الّذى هو محل الكلام فى الفروع، و انّه على كلّ حال لا يسـتفاد منها، الّا اعتبار الوثوق فى المقلّـد، بقرينـة صدر الرواية و ذيلها، لا ازيد من ذلك، من اعتبار العدالة.

اقول امّا ضـعف سـند الرواية، فيمكن دعوى انجبار ضعفه بالعمل و امّا دلالتها، فلا وجه لاختصاصها، باصول الدّين و لو لم نفهم بعض فقراتها، من حيث انّه ورد فى الاصول، او الفروع و لكنّ الظاهران قوله عليه السّـلام، فامّا من كان من الفقهاء الـخ» يدلّ على ما يساعد، مع من له ملكة العدالة، لانّ العادل ليس الّا من كان صائنا لنفسه، حافظا لدينه، مخالفا لهواه، مطيعا لأمر مولاه فتأمل.

كما انّ التوقيع الشـريف «و اما لحوادث الواقعـة الـخ»، لا يـدلّ على عدم اعتبار العدالة، بدعوى اطلاقه، لعدم اطلاق له، إذ كيف يجعل روحى فداه، الفاسق حجّة من بل نفسه على الناس.

الثّانى: دعوى الاجماع على اعتبار العدالة فى المجتهد.

و فيه عـدم حصول اجماع تعبّدى على اعتبارها، نعم كما قلنا فى وجه اشتراط الايمان فيه، يكون المرتكز عند المتشـرعة، اعتبار العدالة فى المجتهد و هذا الارتكاز، ليس الا من باب كون مذاق صادع الشرع، هو هذا.

تتمّه بعـد ما لم يكن من مادة العدالـة، بهيئاتها المختلفة، ذكر فى الآيات و الأخبار المربوطة بالباب، و لا فى معقد اجماع، محصل ذكر منهـا، فمـا يمكن أن يقال فى المقام و ان عبّر فى مقام، ذكر الشّـرط كلمـة «العدالـة» هو انّه بعـد ما لا اشـكال، فى عـدم جواز اشـتغال الفاسق، هذا المنصب، لكونه خلاف مذاق الشرع، فمن يكون تاركا

للواجبات و غير مجتنب عن المحرمات، ليس له المرجعيّة و تصدّى هذا الأمر بنظر الشرع.

فالصّالح له، من يكون موثوقا بدينه و ملتزما بلوازم الشـرع و هذا ينطبق مع العدالة اللغوية و هى الاسـتقامة و الاستقامة، فى الدّين عبارة عن الالتزام بلوازم الدين.

كما ان مقتضـى بعض الأخبار، من الأمر بالرّجوع، الى من كان صائنا لنفسه الـخ، يساعـد مع الاسـتقامة فى الـدين و ظاهره اعتبار هـذه

الأمور، من صيانة النفس و اخواتها و من يكون له استقامة فى الدين، يكون متصفا بهذه الصفات و غرضنا انه ليس فى الادلة، ذكر من اعتبار هـذه الهيئـة، اى العدالة، حتّى نبحث فى ان المعتبر فيها الملكة، أم لا؟، نعم لو قلنا باعتبار العدالة فى المجتهد، من باب الاولويّة، بانّه بعد ما نرى، من اعتبارها، فى امام الجماعة و الشاهد، فبطريق الاولى تعتبر فى المجتهد، ثمّ يقال حيث انّ الوارد فى امام الجماعة و الشاهد، لفظ العدالة، ففى المجتهد يعتبر كلمة العدالة بذة الهيئة، ثمّ ينبغى البحث بعد ذلك، عن موضوع العدالة و انّه هل المعتبر فيها، الملكة أم لا؟

و ليكن هذا فى ذكرك، لعلّه ينفعك فى المسألة الآتية إن شاء اللّه.

الشرط الخامس: الرّجولية

لا يرى العقل دخلها فى المجتهـد اصـلا و لهـذا لو كنّا نحن و حكم العقل، كنّا نجوّز تقليد المرأة، المجتهدة فى فرض واجديّتها لسائر الشرائط، المعتبرة.

لكن كما قلنا عنـد التعرّض، لشـرط الايمان، بانّ المرتكز عنـد المتشـرعة، مع ما يرون من نظر الشارع، بكيفيّـة وظيفـة المرأة، هو اعتبار الرّجولية، لانّ الافتاء كالقضاء، محتاج إلى تبرّز و ظهور عند الناس و معاشرات، ينافى ما يكون مطلوبا

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۲۸

عنـد الشارع، للمرأة المسـلمة من تحجّبهما و سترها و اشـتغالها بتـدبير المنزل و شـئون البيت و تربيـة الأولاد و حفظها، عمّا يترتّب على اختلاطها، مع الرجال و دخولها مع الرّجال فى المجامع و المحافل بارزة متبرجة، من المفاسد الّتى ابتلت بها، المرأة فى عصرنا هذا.

و ما يتوجّه على المجتمع البشـرى، من هذه النّاحية لاجل الحرية الكاذبة، الحاصـلة للنّساء كاف لأن نفهم انّ نهى الاسـلام، عن كشف حجاب النساء و وجوب كونهنّ، فى جلباب العفاف و الحياء يكون له حكما كثيرة و فوائد شتى.

و الحاصل أنّ المرأة و ان كانت احد ركنى اجتماع البشـرى و حقوقها عظيمة فى الاسـلام لكن مع ذلك لها، وظائف خاصّة، لا يمكن لها، الدّخول فى شئون الرجال، كما لا يجوز للرّجال، الدخول و الشركة فى شئون النساء.

الشّرط السادس: الحرّية،

لا وجه لاعتبارها، فى المجتهد عقلا، لعدم فرق فى نظره، بين الحرّ و العبد، إذا كانا مجتهدين صالحين للفتوى.

و لاـ شـرعا لعـدم دليل، على اعتبارها من الشـرع و مجرّد كونه، مملوكا لا يوجب عـدم صـلاحيته لها، فالحقّ عـدم اشتراط الحرّيـة فى المجتهد.

الشّرط السّابع: أن يكون مجتهدا مطلقا،

امّا بنـاء على عـدم إمكان التجزّى، فى الاجتهاد، فلا اشـكال فى اشتراطه، لانّ المتجزّى، لا يكون مجتهـدا، حتّى يجوز تقليـده، و لكن الحقّ قابليته للتجزّى.

و اما بناء على قابليّته للتجزّى، يقع الكلام فى اشتراط كونه مجتهدا مطلقا، و عدمه، فنقول بعونه تعالى.

ان الدّليل على وجوب التقليد، على ما عرفت فى محله، ان كان حكم العقل:

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۲۹

فتارة يكون المجتهد منحصرا بالمتجزّى:

و تارة لا یکون منحصرا به، امّا فیما یکون منحصرا به، فلا فرق فی نظر العقل، بین کون المجتهد مجتهدا مطلقا، و بین کونه متجزّیا، ففی ما کان المتجزّی عالما و عارفا ببعض المسائل، یجوّز العقل، الرّجوع إلیه، فی کلما هو عالم به، عن اجتهاد کما یجوّز الرّجوع، الی المجتهد المطلق.

و اما فیما لا یکون منحصرا به، بل یکون مجتهدا مطلقا أیضا فی البین، فلا یبعد کون المتیقّن، بنظر العقل، وجوب الرجوع، الی خصوص المجتهد المطلق، فی کلّ مورد، قلنا بتعین تقلید الاعلم، بحکم العقل بالملاک المذکور فیه و قدّمنا ذکره فی محله.

و اما ان کان الدّلیل علی وجوب التقلید، او جوازه بعض الآیات، مثل آیة السؤال، او بعض الأخبار، فالمتیقن منه هو المجتهد المطلق، فکیف یمکن ان یقال، بان من أجتهد مسئلة، او مسائل من الفقه، انّه من اهل الذکر، الّذی أمر اللّه تعالی بالسؤال عنه، أو انّه ممن عرف احکامنا و نظر فی حلالنا و حرامنا، نعم یمکن ان یقال، بانّ قوله روحی فداه فی التوقیع الشریف «فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا الخ»، یشمل المتجزّی أیضا و ان کان مجال للمنع أیضا، من باب عدم اطلاق له، یشمل حتی العارف بمسألة.

و علی کل حال لو قلنا، بعدم دلالة بعض الآیات و الأخبار علی جواز الرجوع، الی المتجزّی و عدم شموله بالعموم، او الاطلاق له، فلا اقلّ من عدم دلالته، علی عدم جواز الرّجوع إلیه، بحیث یکون رادعا، عما یحکم به العقل، من جواز الرّجوع إلیه، فی صورة الانحصار به و فی صورة العلم بکون فتواه، مطابقا مع فتوی المجتهد المطلق و بعد عدم ورود، ردع من الشّارع، یکون حکم العقل متّبعا، فتکون النتیجة، هو التفصیل، بین ما یکون منحصرا بالمتجزّی، أو انّه و لو لم یکن منحصرا،

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۱۳۰

به، یعلم بکون فتواه، مطابقا مع فتوی المجتهد المطلق، فیجوز تقلیده و بین ما لا یکون المجتهد منحصرا به، او یعلم باختلاف فتواه، مع فتوی المجتهد المطلق، أو یکون شاکا باختلاف فتواهما، فلا یجوز تقلیده.

الشّرط الثامن: الحیاة،

اعلم انّ الکلام، فی هذا الشّرط، قد مضی فی طیّ المسألة التاسعة، و نقول موجزا، بان الکلام، تارة یقع فی جواز تقلید المیت ابتداء و تارة فی جاز البقاء علی تقلید المیت و فی کلّ منهما یقع الکلام، تارة فیما یکون حکم العقل و تارة فیما یحکم به الشرع.

اما مقتضی حکم العقل، فهو جواز تقلید المجتهد، سواء کان حیا او میّتا و سواء کان النّظر الی تقلیده ابتداء، او بقاء، لانّ المیزان، رجوع الجاهل الی العالم و لا فرق فی نظره بین الصّور.

و اما مقتضی حکم الشرع، امّا الکلام، فی جواز البقاء علی تقلید المیت و عدمه.

فقد مرّ من جوازه، فیما یعدّ البقاء علی تقلید المیّت و حیث انّه قد بیّنا، فی المسألة الثامنة، انّ التقلید عبارة عن نفس العمل، علی طبق رأی المجتهد، فیجوز البقاء فی خصوص المسائل، الّتی عمل بها المقلّد، حال حیاة المجتهد و فی غیر ما عمله، لا یجوز البقاء، لعدم صدق البقاء، و لعدم تحقّق التقلید الّا بالعمل.

و امّا الکلام، فی جواز تقلید المیّت ابتداء و عدمه، فحیث انّه لا یوجد دلیل لفظی، یدلّ علی عدم جوازه شرعا، و ما کان فی البین، لیس الّا الاجماع المدّعی، علی عدم جوازه، فلاجله نقول بعدم جوازه و لو لاه، لا مانع من تقلید المیّت، ابتداء، لعدم فرق فی نظر العقل، بین حیاته و مماته.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۱۳۱

الشّرط التاسع: الاعلمیّة

و قد عرفت، بما لا مزيد عليه، فى المسألة الثّانية عشر، بوجوب تقليد الأعلم فى صورتين، صورة العلم، باختلاف فتواه مع غير الاعلم و صورة شكّه باختلاف فتواهما و امّا فى صورة العلم، بعدم اختلافهما فى الفتوى، فيجوز تقليد غير الاعلم، كما يجوز تقليد الأعلم.

الشّرط العاشر: طهارة المولد،

ما يمكن ان يستدلّ به على اشتراطه، فيه امور:

الاوّل: دعوى انّ ولد الزنا كافر.

الثّاني: دعوى الاجماع، على اشتراطه فيه.

الثّالث: كون ذلك منقصة و ایّ منقصة، نفهم من مذاق الشارع، عدم امكان جعل ولد الزّنا، فى مقام الافتاء و المرجعيّة العظمى، كيف و بعد عدم تجويزه إمامة ولد الزّنا فى الجماعة، كيف يجوّز مرجعيته.

و لو اشكل فى الوجهين الاوّلين، يمكن القول باشتراطه فيه للوجه الثّالث.

الشّرط الحادى عشر: أن لا يكون مقبلا على الدنيا و طالبا لها،

مكبًا عليها، مجدًا فى تحصيلها.

أقول: ان كان نظر المؤلف رحمه اللّه، عن ذكر هذا الشّرط، امرا غير العدالة و مرتبة اعلى منها، كما هو ظاهر جعله شرطا مستقلا، فلا دليل عليه، لانّ ما ذكره، هو جزء من الرواية المتقدمة ذكرها، فى طىّ شرط العدالة، عن ابى محمد العسكرى عليه السّلام، فهى مضافا الى ما ذكر، من ضعف سندها، لا يستفاد منها، الّا اعتبار العدالة، لانّ قوله عليه السّلام «ان لا يكون مقبلا على الدّنيا الخ» عبارة اخرى، عمّا يشترط فى الدالة، إذا كان النظر فى اقبال الدنيا، الاقبال المذموم كما هو ظاهرها.

و ان كان النظر الى اشتراط العدالة، فهو تكرار و لا بأس بالاستدلال عليها؛

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۱۳۲

بهذه الرواية كما ذكرنا.

***

[مسئلة ۲۳: العدالة عبارة عن ملكة اتيان الواجبات و ترك المحرّمات]

اشارة

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۲۳: العدالة عبارة عن ملكة اتيان الواجبات و ترك المحرّمات و تعرف بحسن الظّاهر الكاشف عنها، علما او ظنا و تثبت بشهادة العدلين و بالشّياع المفيد للعلم.

(۱)

أقول: الكلام فى جهتين: الاولى فى معنى العدالة: الثّانية فيما عرفت به العدالة.

و قبل التكلم فى الجهتين، ينبغى أن يقال: ان ما يخطر بالبال، هو انّ البحث عن موضوع العدالة و ما يعرف بها و إن كان بحثا مفيدا لغير المورد، و لكن فى خصوص المورد، لا معنى للبحث عنها، لعدم وجود هيئة، من هيآت مادة «ع د ل» بهيئة العدالة و لا بغيرها، فى

روایة مربوطة بما نحن فیه و لا فیه و لا فی معقد اجماع.

بل غایـة ما تشـبثنا به علی اعتبارها، فی المجتهـد، امّا ما قلنا من ان موقعیّة المجتهد و مقام الافتاء، موقعیّة لا تناسب مع المنقصة الدّینیة، فلا یمکن الالتزام، بان الشارع، یجعل فی مقام الافتاء، من له منقصة دینیة، باخراجه عن جادة الشّـرع، بارتکابه الحرام، او ترکه الواجب و فی مقام التّعبیر، یقال بمن یکون فی جاده الشـرع، غیر منحرف عنها، انّه عادل، لانّ العدالة بمعناها اللغوی، هی الاستقامة، فالاستقامة علی جادة الشّرع، هی العدالة، لانّ المستقیم، علی جادة الشّرع، یصون نفسه و یحفظ دینه.

و اما بعض الروایات، مثل ما فی روایة ابی محمد العسکری علیه السّلام «من کان من

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۱۳۳

الفقهـاء صائنا لنفسه الـخ» هو من یکون آتیا، بالواجبات و مجتنبا عن المحرمات و هـذا معنی العدالـة اللغویـة لانّ المسـتقیم علی جادة الشّرع، یصون نفسه و یحفظ دینه.

و الحاصـل انه لیس فی البین کلمـة العدالـة، حتی نبحث عمـا هو مفهومهـا و انّه هـل هی عبارة عن الملکـة، کما تری فی کلماتهم، او التّکلم فی انه هل تکون لها، حقیقـة شـرعیة أم لا، کما فی التّنقیـح، «۱» بـل من یـأتی بالواجبات و یترک المحرّمات و ینهی نفسه عن هواه و یکون فی طریق طاعة مولاه، یجوز تقلیده، سواء کان ذلک عن ملکة باعثة علی ذلک او لا؟.

نعم لو قلنا باشتراط العدالـة، فی المجتهـد، من باب الاولویّـة، بلحاظ اعتبارها فی الشاهـد و امام الجماعـة، ففی المجتهد بطریق الاولی، فحیث انّ الشـرط فیهما، العدالـة بهـذه الهیئـة، فبعـد اثبات الاولویّـة اعتبار هذه الکلمة ای العدالة، فلا بدّ عن البحث فی موضوعها، إذا عرفت ذلک نقول:

اما الکلام فی الجهة الاولی: [فی معنی العدالة]

فنقول قد عرّفت العدالة بتعاریف:

احـدها هو ما اختاره المؤلّف رحمه اللّه من انّها ملکـة، اتیان الواجبات و ترک المحرّمات، او ملکـة باعثة، علی اتیان الواجبات و ترک المحرّمات و علی اختلاف التعابیر، جعل فی هـذا التفسـیر، العدالـة الملکـة و دخلها فیها و الی هـذا التعریف یرجع تعریفها، بانّها ترک المحرّمات و فعل الواجبات عن ملکـة، لانّ فی هـذا لتعریف کسابقه، جعلت الملکة، دخیلة فیها، غایة الأمر، فی التعریف الثّانی، جعلها الفعل الخارجی و هو فعل الواجبات و ترک المحرّمات و فی التعریف الاوّل، جعل نفس الملکـة عدالة و لکن اعتبر فی کل منهما، أن یکون فعل الواجبات و ترک المحرّمات، عن

---

(۱) التنقیح مجلد الاجتهاد و التقلید ص ۲۵۴.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۱۳۴

ملکـة راسـخة موجبـة لـذلک، فلاـ یکفی فی کل منهما، فی تحقّق العدالـة، مجرّد فعل الواجبات و ترک المحرّمات، کما انه لا یکفی مجرّد الملکة و لو لم تبعث الی فعل الواجب و ترک الحرام، انّ فعل الکبیرة یضرّ بالعدالة.

ثانیها: انّها عبارة، عن نفس فعل الواجبات و ترک المحرّمات، بدون دخل الملکة فیها.

ثالثها: انّها عبارة عن حسن الظّاهر.

رابعها: انّها عبارة عن الاسلام و عدم ظهور الفسق فی الخارج.

إذا عرفت ذلک، نقول أنّ العدالة، فی اللغة الاسـتقامة و الاسـتقامة فی کل شـیء بحسـبه، فمعنی العدالة فی الاخلاق و استقامتها، عدم انحراف صاحبها، عن حـدّ التوسط و التحرّز عن الوقوع، فی الافراط و التفریط، کما انّ العدالـة فی مقابل الجور، هو الاسـتقامة و عـدم

التعدّی و التجاوز و علی هذا تکون العدالة فی الدّین، الاستقامة فیه و عدم الانحراف، عن طریق الشّرع و هی تحصل بفعل الواجبات و ترک المحرّمات، و هل المعتبر، فی العدالة بمعناها اللغوی و هی الاستقامة امرا آخرا، عند الشّرع و بعبارة اخری، لها حقیقة شرعیة، او متشرّعیة أم لا.

قد یقال بانّ العدالة، فی الشرع عبارة عن ملکة، تبعث صاحبها، علی فعل الواجبات و ترک المحرّمات و یستدلّ علی ذلک بامرین:

الأمر الاوّل: انه مع الشّک فی اعتبار الملکة و عدمها فی العدالة، فمهما تکون الملکة موجودة و کون فعل الواجبات و ترک المحرّمات، عن الملکة، یترتّب الأثر المترقب علیها و اما لو ترک المحرّمات و اتی بالواجبات، مع عدم تحقق الملکة، فیشکّ، فی انّه هل یترتب آثار العدالة، أم لا؟ فالأصل عدم ترتّب الأثر علیها.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۱۳۵

و فیه أنه بعد کون معنی العدالة، مبینا فی اللّغة و هو الاستقامة و تکون الاستقامة فی الدّین، المشی فی سبیله، باتیان الواجبات و ترک المحرّمات، فإذا شککنا فی تقییدها بالملکة و عدمه، فببرکة الأصل، نحکم بعدم تقییدها بها، مضافا الی أنّ مفهومها، لو فرض إجماله، لا یضرّ لنا، لأنّه بعد کون تخصیص العام، و هو العموم الدّال علی وجوب الرّجوع الی المجتهد، او حجّیة قوله بالدّلیل المنفصل، فلا یوجب إجماله، لاجمال العامّ، بل فی الزائد علی القدر المتیقن من التخصیص، یکون المرجع عموم العام، للزوم الاقتصار، علی القدر المتیقن و فی المقام یکون الأمر کذلک، لانّ تخصیص حجّیة فتوی المجتهد، بصورة العدالة، یکون بالدّلیل المنفصل فافهم.

أقول اعلم انّ هذا الوجه و کذا جوابه، یفید فیما لا یکون فی البین، دلیل لفظیّ یقتضی اعتبار الملکة، او یقتضی عدم اعتبارها، امّا مع قیام الدّلیل اللّفظی علی احد الطّرفین، لا تصل النّوبة بالاصل و لا بجوابه.

الأمر الثّانی: دعوی دلالة بعض الاخبار علیها:

منها ما رواها ابو علی بن راشد، قال قلت لابی جعفر علیه السّلام ان موالیک قد اختلفوا، فاصلی خلفهم جمیعا، فقل لا تصلّ الّا خلف من تثق بدینه «۱».

و مثلها روایة اخری الواردة فی صلاة الجماعة «۲».

و هل المراد من الروایة، کون الشخص موثوقا به، من حیث العمل بالوظائف، او المراد کونه موثوقا به، فی ولایته و تکون فی مقام النهی عن الصلاة، خلف المخالف و عدم جواز الاقتداء به، لعدم قابلیّته لامامة الجماعة، کما یستفاد ذلک، من بعض اخبار الباب.

---

(۱) الروایة ۲ من الباب ۱۰ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

(۲) الروایة ۱ من الباب ۱۲ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۱۳۶

و علی کلّ حال لیس فیهما، ما یدلّ علی اعتبار العدالة، حتّی بعد اعتبارها، نبحث فی انّ المعتبر فیها، الملکة او لا؟.

منها ما رواها عبد اللّه بن ابی یعفور، قال قلت لابی عبد اللّه علیه السّلام، بم تعرف عدالة الرّجل، بین المسلمین، حتّی تقبل شهادته لهم و علیهم، فقال أن تعرفوه بالسّتر و العفاف و کفّ البطن و الفرج و الید و اللّسان و یعرف باجتناب الکبائر، الّتی عد اللّه علیها النّار او من شرب الخمر و الزّنا و الرّبا و عقوق الوالدین و الفرار من الزحف و غیر ذلک و الدّلالة علی ذلک کلّه، أن یکون ساترا لجمیع عیوبه، حتّی یحرم علی المسلمین ما وراء ذلک من عثراته و عیوبه و تفتیش ما وراء ذلک، و یجب علیهم تزکیته و اظهار عدالته فی الناس و یکون منه التعاهد، للصّلوات الخمس، إذا واجب علیهنّ و حفظ مواقیتهن، بحضور جماعة من المسلمین و أن لا یتخلّف عن جماعتهم، فی مصلّاهم الّا من علّة، فإذا کان کذلک لازما لمصلّاه عند حضور الصّلوات الخمس، فإذا سئل عنه فی قبیلته و محلّته، قالوا ما رأینا منه الّا خیرا، مواظبا علی الصّلوات، متعاهدا لأوقاتها فی مصلاه، فانّ ذلک یجیز شهادته و عدالته بین المسلمین و ذلک انّ

الصّلاة ستر و کفّارة للذّنوب و لیس یمکن الشهادة علی الرجل، بانّه یصلّی إذا کان لا یحضر مصلاه و یتعاهد جماعة المسلمین و انّما جعل الجماعة و الاجتماع الی الصّلاة، لکی یعرف من یصلّی ممن لا یصلّی و من یحفظ مواقیت الصّلاة، ممن یضیّع و لو لا ذلک، لم یکن احد ان یشهد علی آخر بصلاح، لانّ من لا یصلّی، لا صلاح له بین المسلمین، فانّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم، همّ بأن یحرق قوما فی منازلهم، لترکهم الحضور لجماعة المسلمین و قد کان فیهم، من یصلّی فی بیته، فلم یقبل منه ذلک و کیف یقبل شهادة او عدالة بین المسلمین، ممن جری الحکم، من اللّه عزّ و جلّ و من رسوله، فیه الحرق فی جوف بیته بالنّار و قد کان، یقول لا صلاة لمن لا یصلّی فی المسجد مع

المسلمین الّا من علّة» «۱».

وجه الاستدلال، امّا دعوی، انّ ظاهر قول السائل «بم تعرف عدالة الرجل» و ان کان السّؤال، عن مفهوم العدالة، لکن بعد ما یکون ظاهر جواب الامام علیه السّلام، فی قوله «ان تعرفوه بالسّتر و العفاف، یدلّ علی کون العدالة ملکة، لعدم قابلیّة جعل السّتر و العفاف، الذین من الملکات، طریقا الی شیء آخر، یکون هذا الشّیء، مفهوم العدالة، لانّه لیس ما وراء الملکة، امرا آخرا، یکون هو العدالة و هاتان الصفتان و الملکتان تکونا معرّفین طریقین إلیه، لانّه لم یقل انّ العدالة، آمر آخر، فلا بدّ من حمل السّؤال، بقرینة ظاهر الجواب، عن مفهوم العدالة، فالسّائل، سئل عن مفهومها، بقوله بم تعرف العدالة» و الامام علیه السّلام أجاب بانّ العدالة، عبارة عن الستر و العفاف و هما من الملکات و من «کف البطن و الفرج و الید و اللسان» و هی من سنخ الأفعال و یکون قوله علیه السّلام بعد ذلک، «و یعرف باجتناب الکبائر الخ» أیضا، جزء الجواب، عن مفهوم العدالة، و قوله علیه السّلام «و الدلالة علی ذلک کله الخ» یؤیّد، او یدلّ علی انّ السّؤال و الجواب، أوّلا عن مفهوم العدالة ثمّ هذه الجملة، ای جملة «و الدّلالة علی ذلک کله الخ» بظاهرها، تکون طریقا، الی ما ذکر من بیان المفهوم و لو جعل قوله علیه السّلام فی صدر الروایة «ان تعرفوه الخ»، بیان معرّف العدالة، فکان اللازم أن یکون قوله علیه السّلام، بعد ذلک «و الدلالة علی ذلک کله الخ» طریقا آخرا، او طریقا، الی طریق و هو خلاف الظّاهر، فالظّاهر، المناسب، کون الجملة الاولی: بیانا لمفهوم العدالة و الثّانیة بیان الطّریق، الی هذا المفهوم.

و امّا دعوی انّ الظاهر من السّؤال و هو قوله «بم تعرف العدالة» سؤالا، عن الحدّ الحقیقی، المنطقی، للعدالة، فیکون جواب الإمام علیه السّلام فی قوله «ان تعرفوه الخ»

---

(۱) الروایة ۱ من الباب ۴۱ من ابواب الشهادات من الوسائل.

طبعا، جوابا عن مفهوم العدالة و حدّها، و الفرق بین هذا الدّعوی و بین الدعوی الاوّل، هو انّه فی الاوّل، لا ینکر المدّعی، کون الظّاهر من السؤال، فی حد ذاته، عن المعرّف و طریق العدالة، بعد تبیّن مفهومها، فی نظر السّائل و لکن بقرینة جواب الامام علیه السّلام، من ذکر ما لا یمکن جعله طریقا، یدّعی بانّ الجواب عن المفهوم و یحمل السؤال، بقرینة الجواب، علی السؤال عن مفهوم العدالة، لکن فی الدعوی الثّانی، یدّعی ظهور نفس السؤال، فی السؤال عن الحدّ و مفهوم العدالة و کذا جواب الامام علیه السّلام، یکون عن سؤال الحدّ و المفهوم.

و علی کلّ حال یتوقف الاستدلال، علی کون النظر فی قوله علیه السّلام «ان تعرفوه بالسّتر و العفاف» الی أنّ واجد العدالة، یکون صاحب ملکة السّتر و العفاف و بعد کون المراد، من الستر لغة التغطیة و العفة، فتکون الملکة معتبرة فی العدالة.

و قد اورد علی الاستدلال أوّلا بضعف سندها و ثانیا بانّ الظاهر من السؤال و الجواب، کون النظر الی ما یعرف به العدالة، لا الی مفهومها و بعبارة اخری، لیس السؤال عن الحدّ المنطقی، کما هو الظاهر فی امثال العبارة الواقعة، فی السؤال و الجواب، لا لما قیل من

انّ المعرّف المنطقى، من المصطلحات المستحدثة، فى المنطق و لم يتعاهد ذلك، من كلام السائل.

لانّ هـذا كلام غير تمام، إذ كون المعرّف و تقسيمه بالحدّ و الرّسم و اصـطلاحه مستحدثا، لا يوجب عـدم وجود حقيقتها، فى عرف السائـل، لانّ المنطق و حقيقته، يكون معهودا عنـد النـاس و لو لم يكن فى قالب الاصـطلاح و لا يبعـد أن يسأل الشـخص، عن حقيقة الشّىء من حـدّه، او رسـمه و لو لم يقف على ما هو المصـطلح، عنـد اهل فنّ المنطق، من القواعد كالحدّ و الرسم، مضافا الى أنّ هذه الاصطلاحات، لم يحدث بعد صدور الرواية، فيمكن وقوف السائل عليها.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۱۳۹

بـل لمـا قلنـا من انّ الظاهر، من السؤال و الجواب، إذا عرض على العرف، يفهم العرف، أنّ النظر، بعـد تبيّن مفهوم العدالـة عنـده و هو الاستقامة و عدم الاعوجاج عن جادة الشّرع، يكون إلى ما يعرف به هذا المفهوم، كما انّه ربما لا ينكر الخصم، هذا الظّهور كما بيّناه، فى وجه الاسـتدلال بالتقريب الاوّل و لا دافع لهـذا الظّهور، الّا ما قيل من انّه، بعـد جواب الامام عليه السّـلام، بقوله «ان تعرفوه بالسّتر و العفاف» مع كونهما من الملكات، لا بـدّ أن تقول، امّا بانّ السّتر و العفاف الخ، هو العدالة، فمعنى كونهما العدالة، هو انّ العدالة الملكة و امّا بأن تقول، انّ الستر و العفاف، مع كونهما ملكة، مع ذلك هما معرّفان لشـىء آخر، يكون هو العدالة، فيقال، انّه مع عدم تعقّل امر آخر ما وراء الملكة، حتّى تكون ملكة السّتر و العفاف، معرّفة له و لا يلتزم به، القائل بعدم اعتبار الملكة، كما لا يلتزم به، القائل باعتبار الملكة فى العدالة، فلا بدّ من أن يقال، انّ حاصل السؤال، مع ضمّه بما ذكر فى الجواب، يرجع الى بيان، نفس مفهوم العدالة، لا الى ما يعرف به العدالة و بعد كون النظر الى مفهومها، فمفهومها، حيث يكون من سنخ الملكة، فيعتبر فى العدالة الملكة.

و فى جواب ذلك، نقول بعونه تعالى، امّا أوّلا، ان كون الستر و العفاف، من الصـفات النفسانيّـة غير معلوم، بل معلوم العـدم، لانّ الستر بمعنى التغطية و المراد به، امّا انه ساتر لعيوبه، كما يشهد به قول عليه السّلام فى الخبر «و الدلالة على ذلك، كلّه ان يكون ساترا لجميع عيوبه الخ» و امّا انّ المراد انّه مستور عند النّاس، بمعنى عدم تجاهره بالمعاصى و السيئات و كلّ منهما يكون من سنخ الافعال.

و كذلك العفاف، لانّ معنى كون الشخص، ذا عفة، كونه ممتنعا، عمّا لا يحلّ عليه.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۱۴۰

و هـذا الجواب ذكره، بعض شـرّاح العروة «التنقيح» «۱» الا ما ذكرته بعنوان الشاهـد، من دلالـة قوله عليه السّـلام «و الدلالـة على ذلك كلّه، أن يكون سترا لجميع عيوبه».

و لكن ما يأتى بالنظر، عـدم تماميّـة هذا الجواب، لانّ معنى كون الشـخص، ساترا او عفيفا، هو واجديته لملكة الستر و العفاف و أثرها حفظ نفسه، عن العيوب فى نفسه، او عنـد الناس، او ترك ما لا يحلّ له و لهذا كما اعترف المجيب، يكون قوله عليه السّـلام «و الدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه» طريقا إليها، فله ملكة الستر، تبعثه إلى ان يستر جميع عيوبه.

و ثانيا: سلّمنا، كون الستر و العفاف، من الصفات النفسانية و لكن ما صرح فى الحديث «ان تعرفوه بالسّتر و العفاف» و عرفان الشخص بـالسّتر و العفـاف، يكون طريقـا إلى العدالـة و عرفـانه بهـذه الصـفة، ليس من الصـفات النفسانيـة، بل يحصل بترك المحرّمات و فعل الواجبات و السّتر عن الناس، او عن العيوب و على كلّ حال يكون من سنخ الافعال.

و ثالثـا: كمـا ترى جعـل عليه السّـلام المعرّف «ان تعرفوه بالسّتر و العفاف و كف البطن و الفرج و اليـد و اللّسان الـخ» و لا اشـكال فى كون كفّ البطن و اخواته من سـنخ الافعال و يكون مقتضى، ما يدّعى المستدلّ بالحديث، على اعتبار الملكة، كون العدالة، عبارة عن الملكـة و ان كـان هـذه الفقرة، فى مقـام بيـان مفهـوم العدالـة، يلزم ان يكـون كـفّ البطن و اخـواته، جزء مفهوم العدالـة و الحـال ان المـدّعى، يـدّعى انّها عبارة عن ملكـة، تنبعث صاحبها الى كف البطن و الفرج و اليد و اللسان، فمن هنا، نكشف ان كلّ هذه الاشـياء، كاشف للعدالة و طريق إليها و العدالة مفهومها، غير هذه الاشـياء و هو الاستقامة و ان فرض كون الستر و العفاف من الملكات، لما قلنا من انّ موضوع

(۱) التنقيح، ج ۱، ص ۲۶۶.

الكلام، هو عرفان الشخص بالسّتر و العفاف من الملكات.

و رابعا كما قلنا ان العدالة، عبارة عن الاستقامة لغة و معنى الاستقامة فى الدين، كون الشخص فى جادة الشرع و هذا المقدار، معلوم عند السائل، لكن السائل لا يدرى، ما هو اثرها الخاصّ فى الخارج، بحيث يكون كاشفا قطعيا لها، حتّى به يعرف العدالة، و الامام عليه السّلام و ان جعل عرفانه بالسّتر و العفاف طريقا و الحال انّها من الملكات و الصفات النفسانية، لكن لا ينافى ذلك كونهما، طريقا الى مفهوم العدالة، لانه ربما يكون ترك المحرمات، او فعل الواجبات، عادة و خلقا لأحد و مع ذلك لا يكون ذلك، من جهة الديانة و الخوف عن اللّه تعالى، بل لبعض دواع آخر، مثل صيرورته محبوبا عند الناس، و اما كون ذلك، اى هذه الاستقامة من ترك الحرام و فعل الواجب للّه تعالى، لا يعلمه الا هو، فجعل هذه الاوصاف، طريقا تعبّديا، من ناحية الشارع و الحاصل انه لا ينافى كونهما، ملكة، مع كونهما طريقا، كما ذكر فى وجه الاستدلال، من انّه لا نعقل امرا آخرا، ما وراء الملكة، يسمى عدالة، بل يمكن كونهما طريقا، مع فرض قبول كونهما من الملكات، و هذا الوجه ذكره شيخنا الاستاد آية اللّه الحائرى اعلى الله مقامه، ردّا على من يحمل الكلام، على التعريف المنطقى، فى كتاب صلاته.

أقول لكن هذا الوجه، لا يثبت انّ العدالة مجرّد ترك الحرام و فعل الواجب، بدون كونه منبعثا عن الملكة، لانّ غاية ما يثبت هذا البيان، كون السّتر و العفاف، طريقا الى العدالة و هى الاستقامة و امّا بعد قبول كونهما من الملكات، فلا بدّ من وجود الملكة، فى تحقّق العدالة، امّا لكون نفسها الملكة، و امّا لكون طريقها الملكة، بل يمكن ان يقال، بعد اعتبار الملكة فى طريقها و كاشفها، فمن المسلّم، اعتبرت الملكة فى نفسها، فهذا الوجه لا يكفى، لردّ من يقول بانّ العدالة الملكة، فالعمدة فى كون السؤال

و الجواب عن الكاشف و طريق العدالة، الجواب الثّانى و الثالث.

و امّا ما قيل، منه انّه لو جعل قوله عليه السّلام، ان تعرفوه الخ طريقا ينافى مع كون قوله عليه السّلام، بعد ذلك «و الدّلالة» على ذلك كله الخ» طريقا، لانّ الطريق بعد الطريق، خلاف الظّاهر.

ففيه انّه بعد كون الظّاهر المتعيّن، كون الجملة الاولى طريقا، لما عرفت، من الوجوه، فتحمل الجملة الثانية، على انّها طريق بعد الطريق.

و لعلّ وجهه، انّ فهم العدالة، من الطريق الاوّل، يكون محتاجا، إلى معاشرة تامّة، فللتسهيل جعل طريقا آخر و هو كونه ساترا لعيوبه، بين أظهر الناس، فجعل ستره فى الملأ، طريقا على عدم كونه، على خلاف جادة الشّرع مطلقا، حتّى فى السّر، كما انّه جعل طريقا ثالثا، لمن لا يكون معاشرا مع الشّخص، الّا فى اوقات الصلاة و هو حضوره عند الصلاة فى الجماعة و مواظبته لها، طريقا الى عدالته.

و مما مرّ يظهر لك فساد ما قيل، من انّ قوله عليه السّلام «ان تعرفوه» ان كان طريقا، لا يناسب مع كون قوله عليه السّلام «الدلالة على ذلك الخ» طريقا، لانّه ان كان الثانى طريقا آخرا، فيكون لها طريقان، فبعد كون الاوّل أخصّ، يكون الطّريق الثّانى لغوا.

و ان كان طريقا، الى الطريق الاوّل، فمع بعده، ينافى مع قوله عليه السّلام «و يجب عليهم تذكيته و اظهار عدالته» فان ظاهره، انّ هذا طريق الى العدالة، لا طريق الى، طريق العدالة.

وجه الفساد امّا أوّلا: فلانّه لا مانع، من كون الثّانى طريقا آخرا، فيكون لها طريقان، و ليس الاوّل اخصّ من الثّانى، إذ قوله عليه السّلام «و الدّلالة على ذلك كلّه ان يكون ساترا، لجميع عيوبه، حتّى يحرم على المسلمين، ما وراء ذلك الخ» ليس أعمّا

من الاوّل، بل من يكون سترا لجميع عيوبه بحيث يحرم على المسلمين، ما وراء ذلك من عثراته و عيوبه، فهو يلازم، مع كونه من اهل

السّتر و العفاف و کف البطن و الفرج و الید و اللسان و مجتنبا للکبائر.

و ثانیا: لا مانع من کون قوله علیه السّلام «الدّلالة الخ» طریقا علی الطّریق الاول، لما قلنا، من أنّ فهم کون الشّخص، من اهل السّتر و العفاف، حیث یکون محتاجا الی معاشرة تامّة، جعل له طریقا و هو کونه سترا لجمیع عیوبه، لانّه إذا لم یر منه، ما ینافی السّتر عن العیوب، یکشف عدالته و السّر فی قوله علیه السّلام، بعد ذکر الطّریق الثّانی «و یجب علیهم تذکیته و اظهار عدالته» لعلّه ما قلنا، من انّه و لو لم یعاشر معه معاشرة تامة، یظهر له حاله من السّتر و العفاف، لکن مجرّد ما یری من انّه، یستر عیوبه، کاف فی الحکم بتذکیته، و اظهار عدالته و علی هذا لا مجال للتمسّک، بکون الجملة الأولی، بیان مفهوم العدالة و الثانیة طریقها، بدعوی انّ ظاهر قوله علیه السّلام «یجب علیهم تذکیته الخ» کونه طریقا، الی العدالة لا طریقا الی طریقها، لما قلت من انّه بعد ما جعل الطّریق الثّانی، لمصلحة التّسهیل، فقوله فیجب علیهم تذکیته» راجعا الی طریق الطّریق، لا الی نفس الطّریق و لا یکون خلاف الظّاهر.

و فی الباب المذکور و غیره، یوجد بعض الاخبار، یکون شاهدا علی عدم اعتبار الملکة فی العدالة فراجع.

فاذا نقول الاقوی القول الثّانی و هو تحقّق العدالة، بمجرّد فعل الواجبات و ترک المحرمات لانّ کون الشّخص اهل السّتر و العفاف الخ و بعبارة اخری، کما فی الحدیث، یکون ساترا لعیوبه، یحصل بفعل الواجبات و ترک المحرمات و ان قلنا، بانّ الرّوایة ضعیفة السّند و لیس فیها، مقتضی الحجّیة، فأیضا نقول، بانه بعد ما کانت العدالة لغة الاستقامة، فالعدالة فی الدین، عبارة عن الاستقامة، فی طریق الشّرع

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۱۴۴

و مقتضاه اطاعة اللّه تعالی، بفعل الواجبات و ترک محرماته و لا یأتی بالنّظر دخل أمر، ازید من ذلک، تسمّی بالملکة

و لا تقل بانّه لیس فی الحدیث، ذکر من فعل الواجبات، بل ما ذکر فیه لیس الّا ترک الکبائر.

لانّه نقول أوّلا کما قیل، یکون ترک الواجبات من الکبائر أیضا.

و ثانیا کون الشّخص ساترا لجمیع عیوبه یقتضی فعل الواجبات و عدم ترکها لانّ ترکها، من اعظم العیوب، فکیف یمکن الالتزام، بعدم دخل فعل الواجبات فی العدالة.

و هل المعتبر، ترک جمیع المحرمات کبیرة کانت او صغیرة، کما هو ظاهر کلام المؤلّف رحمه اللّه او المعتبر ترک الاصرار علی الصّغیرة فقط و لا یضرّ فعلها، مع عدم الاصرار:

الاقوی اعتبار ترک المحرّمات صغیرة کانت او کبیرة، لانّ قوله علیه السّلام فی الحدیث المذکور «ان تعرفوه بالسّتر و العفاف و کف البطن» الخ، یشمل الصغیرة، فمن لا یحفظ نفسه عن فعل الصغیرة، لیس من اهل السّتر و العفاف، فمن نظر مثلا لی الاجنبیة فهو و ان لم یکن من الکبائر الّتی او عد اللّه علیه النّار و لکن مع ذلک لیس، من اهل الکفّ عن الفرج و کذا لیس ساترا لجمیع عیوبه، فالصّغیرة عیب و نقص.

و اما مع قطع النّظر عن الحدیث، فنقول بانّه بعد ما عرفت من انّ العدالة، الاستقامة، و الاستقامة فی الدّین، الاستقامة فی جادة الشرع و من ارتکب الحرام، صغیرة او کبیرة، فهو غیر مستقیم فی صراط الشّرع و یکون معوّجا عن جادّته.

و ما تمسّک به علی مانعیّة خصوص الاصرار فی الصغیرة للعدالة، لیس بتمام

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۱۴۵

و تمام الکلام إن شاء اللّه فی باب الصلاة و الشهادات.

و اما دخل ترک خلاف المروّة فی العدالة و عدمه، فمع فرض عدم کون فعل خلاف المروة حراما، لم أروجها لدخله فی العدالة، لما عرفت من انّ المعتبر، الاستقامة فی جادة الشرع و من یأتی بفعل علی خلاف المروّة، مع عدم کونه حراما، لا یکون منحرفا عن طریق الشرع.

و ما قيل فى وجه اعتباره، تار بانّ قوله عليه السّلام فى الخبر المتقدّم ذكره «و الدّلالة على ذلك كلّه ان يكون سترا لجمع عيوبه الخ»، ظاهره اعتبار كونه سترا لجميع عيوبه و العيب أعمّ من العيب الشّرعى و العرفى.

ففيه أنّ الامام عليه السّلام بمقتضى شارعيّته و وظيفته، ليس الّا فى مقام بيان الحكم الشّرعى، لا غير ذلک، فليس إلّا فى مقام بيان ما هو عيب شرعا و امّا العيب العرفى، ليس هو فى مقامه و هذا معنى اقتضاء تناسب الحكم و الموضوع.

و تارة بان من لا يستحى من الناس لا يستحيى من اللّه و فيه عدم الملازمة.

الجهة الثانية: فيما يعرف به العدالة

و هى على ما ذكره المؤلّف رحمه اللّه امور:

الاوّل حسن الظّاهر الكاشف عنها، علما او ظنّا، فالكلام فى موردين:

المورد الاوّل: فى طريقيّة حسن الظّاهر و كاشفيته عن العدالة.

المورد الثّانى: فى انّه، بعد كونه طريقا، هل تكون طريقيته، فى صورة يوجب العلم او الظّن بها، او هو حجّة و لو لم يوجبهما، بل و ان كان الظّن الغير المعتبر على خلافه.

امّا الكلام فى المورد الاوّل، فنقول لا اشكال فى الجملة فى كاشفية حسن الظاهر، اذ لا يعلم باطن الشخص الا اللّه خصوصا، فكيف يمكن الطريق بوجود

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۱۴۶

الملكة، بناء على اعتبارها فى العدالة الّا بحسن الظاهر.

و يستدل عليه ببعض الاخبار:

منها روايـة ابن ابى يعفور المتقدم ذكرها، ففيها قال عليه السّلام «الدلالة على ذلک كلّه ان يكون ساترا لجميع عيوبه الخ و هذا معنى حسن الظّاهر.

منها ما رواها عبد اللّه بن المغيرة، قال قلت لأبى الحسن الرضا عليه السّلام، «رجل طلّق امرأته و أشهد شاهدين ناصبيّين، قال كلّ من ولد على الفطرة و عرف بالصّلاح فى نفسه جازت شهادته» و معنى معروفيته بالصّلاح، هو حسن الظّاهر له «۱».

منها ما رواها ابو بصير عن ابى عبد اللّه عليه السّلام، قال «لا بأس بشهادة الضيف، إذا كان عفيفا صائنا» «۲». و بعد معلوميّة اعتبار العدالة، يكون مفاد الحديث و اللّه اعلم كون عفته و صيانة نفسه كاشفا عن وجود العدالة و من يكون صائن النفس، يكون له حسن الظّاهر.

منها ما رواها عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى أربعة شهدوا على رجل محسن بالزنا، فعدل منهم اثنان و لم يعدل الآخران، فقال إذا كانوا أربعة من المسلمين، ليس يعرفون بشهادة الزور، أجيزت شهادتهم جميعا الخ» «۳».

و محلّ الاستشهاد قوله عليه السّلام «ليس يعرفون بشهادة الزور» و هو دليل على حسن ظاهرهم و غير ذلک، ممّا يستفاد منه كفاية حسن الظّاهر.

المورد الثّانى، هل يكون حسن الظّاهر معتبرا فى خصوص ما يوجب العلم، او الظّن بالعدالة، أو هو كاشف و معتبر و لو لم يحصل منه العلم و لا الظّن، بل هو معتبر

---

(۱) الرواية ۵ من الباب ۴۱ من ابواب الشهادات من الوسائل.

(۲) الرواية ۱۰ من الباب ۴۱ من ابواب الشهادات من الوسائل.

(۳) الروایة ۱۷ من الباب ۴۱ من ابواب الشهادات من الوسائل.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۱۴۷

حتّی فی صورة الشّک، او یکتفی بحسن الظّاهر و إن کان ظانا بمخافة حسن ظاهره مع باطنه.

أقول امّا عـدم اعتبار حصول العلم، او الظّن منه بالعدالـة، فلانّ ما عرفت من الـدّلیل، جعل حسن الظّاهر کاشـفا بنحو الاطلاق و إطلاقه یقتضی، کاشفیته حتّی فیما لا یحصل منه العلم و لا الظّن بالعدالة، فلا وجه لتقیید ما دلّ من الأخبار، علی کاشفیة حسن الظاهر، بصورة حصول العلم او الظّن بالعدالة.

و امّا ما قیل او یمکن أن یقال، بدلالته، علی کاشـفیة حسن الظاهر منها فی صورة حصول الظّن منه بها بعض الرّوایات منها ما رواها ابو علی بن راشـد، قال قلت لابی جعفر علیه السّـلام انّ موالیک قـد اختلفوا، فاصـلّی خلفهم جمیعا، فقال لا تصلّ الّا خلف من تثق بـدینه» «۱».

بدعوی دلالة الروایة، علی اعتبار الوثوق بالعدالة، فحسن الظاهر کاف إن کان موجبا للوثوق و الّا فلا.

و فیه أوّلا انّ الروایة ضعیفة السّند لانّ فی طریقها، سهل بن زیاد.

گلپایگانی، علی صافی، ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ۱۰ جلد، گنج عرفان، قم - ایران، اول، ۱۴۲۷ ه ق

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی؛ ج ۱، ص: ۱۴۷

و ثانیـا کمـا قلنا سابقا، الظّاهر من الروایـة کون السؤال و الجواب، عمّن یصـلّی خلفه، من اهل الولایـة و غیره، فقال صلّ خلف من تثق بدینه، أی بایمانه و ولایته.

و ثالثا اعتبار الوثاقـة فی الـدّین و هو کما یعترف به المسـتدلّ، عبارة أخری عن العدالـة، فهذه الروایة، مما یعتبر العدالة، ان کان المراد من الوثاقـة، العدالـة، او یعتبر مجرّد الوثوق فی الـدّین و لو لم یبلغ حـدّ العدالة و هذا لا ینافی مع ما یکون کاشـفا للعدالة أو الوثاقة فی الدّین.

---

(۱) الروایة ۲ من الباب ۱۰ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۱۴۸

منهـا مرسلـة یونس عن بعض رجـاله عن ابی عبـد اللّه علیه السّـلام، قـال: «سـألته عن البیّنـة، إذا اقیمت علی الحقّ، أ یحلّ للقاضـی، أن یقضـی بقول البیّنـة، فقـال خمسـة أشـیاء یجب علی النـاس، الأخـذ فیها، بظاهر الحکم، الولایات و المناکـح و الذبایـح و الشـهادات و الانساب، فإذا کان ظاهر الرّجل، ظاهرا مأمونا، جازت شهادته و لا یسأل عن باطنه» «۱».

وجه الاستدلال أنّ کون الظّاهر مأمونا، معناه کونه مطابقا للواقع.

و فیه مع قطع النّظر عن السند و ارساله، لما یقال من أنّ مرسلات یونس بحکم المسندات:

انّ ظهور لو لم یکن دلیلاـ علی اعتبـار حسن الظّاهر، حتّی فیما لا یحصل منه الظّن، لانّ معنی کونه فی الظّاهر مأمونا، عبارة اخری عن حسن الظاهر و لا یسأل عن باطنه.

و فلا اقلّ، انّ حسن الظّاهر، کاشف عن العدالة، سواء حصل منه العلم، او الظّن بها أو لا.

و هل یضرّ الظّن الغیر المعتبر بالخلاف، او لا؟ لا یبعد عدم کونه مضرّا بکاشفیة، حسن الظّاهر و طریقیته للعدالة.

الثّانی مما یعرف به العدالة البینة، امّا أوّلا فلعموم دلیل حجّیتها، کما عرفت فی المسلة ۲۰.

و أما ثانيا بعض الاخبار الواردة فى المقام، اى فى باب الشهادة:

منها ذيل رواية ابن ابى يعفور المتقدّمة ذكرها، ففيها قال عليه السّلام «فإذا سئل عند

(۱) الرواية ۳ من الباب ۴۱ من ابواب الشهادات من الوسائل.

فى قبيلة و محلّته، قالوا ما رأينا منه الّا خيرا الخ» بعد ضمه بالاجماع، على عدم اعتبار أكثر من البيّنة، تدلّ على حجّية البيّنة.

منها ما رواها جابر عن ابى جعفر عليه السّلام قال: «شهادة القابلة، جائزة على انّه استهل او، برز ميّتا إذا سئل عنها فعدلت» «۱».

و المراد من التعديل تعديلها بالبينة.

منها ما رواها علقمة، قال قال الصادق عليه السّلام و قد قلت له يا بن رسول اللّه اخبرنى، عمن تقبل شهادته و من لا تقبل، فقال يا علقمة كلّ من كان على فطرة الإسلام، جازت شهادته، قال فقلت له، تقبل شهادة مقترف بالذّنوب، فقال يا علقمة، لو لم تقبل شهادة المقترفين للذّنوب، لما قبلت إلّا شهادة الأنبياء و الأوصياء عليه السّلام، لانّهم المعصومون، دون ساير الخلق، فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا، او لم يشهد عليه بذلك شاهدان، فهو من اهل العدالة الخ» «۲».

و هذه الرواية و ان وردت فى قبول البيّنة، فى الشهادة على الفسق، لكن يتعدّى منها الى الشهادة بالعدالة، امّا بالفحوى و امّا لعدم الفصل بين الفسق و العدالة.

الثّالث مما يرف به العدالة، الشّياع المفيد للعلم و هو حجّة، من باب انّ العلم حجّة، من اىّ طريق حصل.

و لم يذكر المؤلّف رحمه اللّه، العلم من جملة ما يعرف به العدالة و الحال انّه طريق إليها و لعلّه كان عدم ذكره، من أجل وضوح حجّية العلم و طريقيته.

***

(۱) الرواية ۳۸ من الباب ۲۴ من ابواب الشهادات من الوسائل.

(۲) الرواية ۱۳ من الباب ۴۱ من ابواب الشهادات من الوسائل.

[مسئلة ۲۴: إذا عرض للمجتهد، ما يوجب فقده للشّرائط]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۲۴: إذا عرض للمجتهد، ما يوجب فقده للشّرائط، يجب على المقلّد العدول إلى غيره.

(۱)

أقول: مقتضى القاعدة، جواز البقاء، فى المسائل الّتى، عمل بها المقلّد، حال جامعيته للشّرائط، بناء على كون التقليد، نفس العمل، كما اخترناه و اما تقليده الابتدائى، فلا يجوز، لعدم واجديته للشرائط، على الفرض، مثلا من صار مجنونا، فلا يجوز تقليده ابتداء.

و اما وجه وجوب العدول منه، حتّى فيما عمل به، حال واجديته للشّرائط:

اما دعوى الاجماع، على وجوب العدول.

و اما ما قيل من انّه، مع فقد بعض الشرائط، مثل ما إذا عرضه الجنون، أو غير ذلك، يحصل له منقصة، فعلم عدم رضاء الشّارع، بالرّجوع الى صاحب المنقصة، حتّى بقاء، فضلا عن الرّجوع إليه ابتداء.

و نحن و إن لم نحصّل الاجماع، و لا نطمئن بانّ وجود المنقصة، کالکفر العارض، او الجنون الطّارئ علیه، او غیرهما، یوجب عدم صلاحیته، حتّی لان یبقی المقلّد، علی ما عمل بفتواه، حال واجدیته لشرائطه، عند الشرع و لکن مع ذلک، نقول لاجل هذا الدّعوی، بکون العدول أحوط.

***

[مسئلة ۲۵: إذا قلّد من لم یکن جامعا و مضی علیه برهة من الزّمان]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۲۵: إذا قلّد من لم یکن جامعا و مضی علیه برهة من الزّمان، کان کمن لم یقلّد اصلا، فحاله حال الجاهل

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۱۵۱

القاصر، او المقصّر.

(۱)

أقول: امّا کونه کمن لا یقلّد، فهو لأجل، بطلان تقلیده علی الفرض.

و اما انّ حاله، یکون حال الجاهل القاصر، فهو فیما کان تقلیده و الرّجوع إلیه، عن قصور مثل ما إذا قلّده، بشهادة البیّنة، فثبت خلافها.

و اما کون حاله، حال الجاهل المقصّر، فهو فیما کان مقصّرا فی الرّجوع و قد مضی حکم الجاهل القاصر و المقصّر فی المسألة ۷ و ۱۶.

***

[مسئلة ۲۶: إذا قلّد من یحرّم البقاء]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۲۶: إذا قلّد من یحرّم البقاء، علی تقلید المیّت، فمات و قلّد من یجوّز البقاء، له ان یبقی علی تقلید الاوّل، فی جمیع المسائل، الّا مسئلة حرمة البقاء.

(۲)

أقول: مضی فی المسألة ۱۵ وجهه و هو أنّه بعد ما یحرّم المجتهد، الّذی مات، البقاء، لا معنی للبقاء، علی تقلید المیّت، فی هذه المسألة، مستندا علی فتوی الحیّ، بالجواز، حتّی لو فرضنا، عدم اشتراط العمل فی البقاء، لأنّه یلزم من وجوده العدم، لانّ معنی الرّجوع إلیه، الرّجوع إلیه، فی حرمة البقاء، فیلزم الخلف.

***

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۱۵۲

[مسئلة ۲۷: یجب علی المکلّف، العلم بأجزاء العبادات]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۲۷: یجب علی المکلّف، العلم بأجزاء العبادات و شرائطها، و موانعها و مقدّماتها، و لو لم یعلمها، لکن علم اجمالا، أنّ عمله، واجد لجمیع الاجزاء و الشرائط و فاقد للموانع، صحّ و إن لم یعلمها تفصیلا.

(۱)

أقول: وجهه، حکم العقل، بعد العلم الاجمالی، بانّ ما أوجب علیه، من العبادات، له بعض الاجزاء و الشّرائط و المقدّمات و الموانع، أن یقطع، بفراغ الذمة، و طریق العلم به، إمّا بالاجتهاد و إمّا بالتقلید و إمّا بالاحتیاط.

و ما قاله المؤلّف رحمه اللّه «و لو لم یعلمها، لکن علم اجمالا، انّ عمله، واجد لجمیع الأجزاء و الشرائط، و فاقد للموانع، صح و إن لم یعلمها تفصیلا هو طریق الأخذ بالاحتیاط.

و ما قلنا، من وجوب العلم، بأجزاء العبادات و شرائطها و موانعها و مقدّماتها، کما قال المؤلّف رحمه اللّه یکون النّظر، الی وجوب ذلک فی الجملة یعنی بعد وجوب العبادة، علی المکلّف، یجب العلم باجزائها الخ، فالبحث من انّ العلم بها، متی وجب و یکون بعد وجوب نفس العبادة و التّکلم، فی انّها، قبل مجیء وقت وجوب الواجب، او تحقق شرطه، مع العلم، بعدم التّمکن، من تحصیلها، بعد الوقت، هل یجب تحصیلها، أو لا، لا مورد له، کما أنّ ما ذکر من الوجه، لوجوب تحصیلها، قبل الوقت، غیر خال عن الإشکال، بعد عدم تصویره، الوجوب النّفسی، للتّعلم، بل هو کرّ، علی ما فرّ منه.

***

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۱۵۳

[مسئلة ۲۸: یجب تعلّم مسائل الشّک و السّهو]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۲۸: یجب تعلّم مسائل الشّک و السّهو، بالمقدار الّذی، هو محلّ الابتلاء غالبا، نعم لو اطمئنّ، من نفسه، انّه لا یبتلی بالشّک و السّهو، صحّ عمله و إن لم یحصّل العلم، باحکامهما.

(۱)

أقول: سبق وجه الوجوب، فی المسألة السّابقة، و لو اطمئن بعدم الابتلاء لا یجب تعلّم احکام الشّک و السّهو، لانه بعد عدم کون وجوب تعلّمهما نفسیّا، فلا یجب مع الاطمینان، بعدم الابتلاء بها

و اما ما قاله المؤلّف رحمه اللّه من اختصاص، وجب التّعلم، بما هو مورد الابتلاء غالبا، فلا وجه له، لعدم الفرق، فی حکم الفعل، بین ما یبتلی به غالبا، و بین غیره، کما انّ هنا کلاما، فی أنّ العقل الحاکم، بوجوب تعلّم احکامهما، فی ایّ وقت یحکم، بوجوب التّعلم، فهل یحکم به، حتّی قبل الوقت، أو فی خصوص بعد الوقت، او یجب التعلم، قبل الوقت، فیما إذا یعلم، بعدم تمکّنه، من التّعلم بعد الوقت، فلیس المقام، مقام التعرض له، کما قلنا فی المسألة السّابقة، بل ما یکون مورد الکلام، فی المقام، هو وجوب تعلّم احکامهما، فی الجملة.

و ما قلنا، من وجوب تعلّم مسائلهما، مختص بما إذا لم یتمکن، من الاحتیاط و امّا لو تمکّن منه، مثل ما لو جوزّنا قطع الصّلاة، فی مورد الشّک و السّهو، فهو متمکّن من الاحتیاط، بقطع الصّلاة و اتیانها ثانیا، فلا یجب فی الفرض، التّعلم بالوجوب التعیینی، بل یتخیّر بینه و بین الاحتیاط.

***

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۱۵۴

[مسئلة ۲۹: کما یجب التقلید فی الواجبات و المحرّمات یجب فی المستحبات و المکروهات و المباحات]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۲۹: کما یجب التقلید فی الواجبات و المحرّمات یجب فی المستحبات و المکروهات و المباحات بل یجب تعلّم حکم کل فعل

يصدر منه سواء كان من العبادات او المعاملات او العاديّات.

(١)

أقول: للمسألة صورتان:

الصّورة الاولى: انّه كما يحتمل استحباب الشّىء، او كراهته، او اباحته، يحتمل وجوبه، او حرمته، و بعبارة أخرى، يكون أحد طرفى الاحتمال، او أحد اطرافه، الوجوب، أو التحريم، ففى هذه الصّورة، يجب التقليد، غاية الأمر، بالوجوب التّخييرى، كما مرّ لتخييره، بين تحصيل الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، لانّه بعد احتمال إلزام، من المولى فى الواقع، لا بدّ له من تحصيل المؤمّن، باحدى الطّرق المذكورة و منها التقليد.

الصّورة الثّانية: ما إذا ليس أحد طرفى الاحتمال، او أطرافه، الوجوب، او الحرمة، بل لا يحتمل، إلّا استحباب الشّىء، أو إباحته، أو كراهته، أو كلّ من الإباحة و الاستحباب و الكراهة، أو أحدهما مع الآخر، و على كلّ حال، ليس الوجوب، او الحرمة، طرف الاحتمال، فللصّورة فرضان:

الفرض الأوّل: ما يكون النّظر، الى نفس العمل، بأن يفعل هذا الشّىء، أو يتركه بدون كون فعله، او تركه معنونا، بعنوان الاستحباب، أو الكراهة، أو الاباحة و بعبارة أخرى لا يقصد واحد منها، فى فعله، او تركه، فلا إشكال فى عدم وجوب التقليد عليه، كما لا يجب عليه الاحتياط، و لا الاجتهاد، لعلمه بعدم الزام وجودى، او عدمى، من ناحية المولى، فهو مع علمه بعد الالزام، مأمون عن العقوبة؛

الفرض الثّانى: أن يكون فى فعله، أو تركه، مريدا او قاصدا لأحد العنوانين، من الاستحباب، أو الكراهة، بحيث يستند استحبابه، أو كراهته، إلى المولى، ففى هذا الفرض، حيث يكون اتيانه، أو تركه بقصد الاستحباب، أو الكراهة، مع فرض عدم استحبابه، أو كراهته واقعا، تشريعا محرّما، يجب عليه، فيه التّقليد، بالوجوب التّخييرى.

ثمّ انّه لا يجب التقليد، فى الضروريات و اليقينيّات كما مرّ، فى المسألة السّادسة.

و امّا فى غيرهما، يجب التقليد، فى كلّ فعل يصدر عنه، كان من العبادات، او المعاملات، حتّى العاديّات، فى صورة، يحتمل وجود الزام، من ناحية المولى تعالى، تكليفا كان، أو وضعا و كذا فيما يريد إتيان عمل، أو تركه بعنوان الاستحباب، أو الكراهة، مع عدم علمه باستحبابه، أو كراهته، و إن كان عالما بعدم وجوبه و حرمته.

***

[مسئلة ٣٠: إذا علم انّ الفعل الفلانى، ليس حراما و لم يعلم أنّه واجب]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ٣٠: إذا علم انّ الفعل الفلانى، ليس حراما و لم يعلم أنّه واجب، أو مباح، او مستحب، أو مكروه، يجوز أن يأتى به، لاحتمال كونه مطلوبا و برجاء الثّواب، و إذا علم، انّه ليس بواجب و لم يعلم انّه حرام، أو مكروه، أو مباح، له أن يتركه لاحتمال كونه، مبغوضا.

(١)

أقول: لانّه مع فرض عدم احتمال الوجوب فى الصورة الأولى و عدم احتمال

الكراهة فى الثانية، لا مانع من فعل الأولى و ترك الثّانية، باحتمال مطلوبيّته و هذا ممّا يحكم به العقل و أخبار من بلغ، فيما بلغ ثواب على الفعل، أو التّرك كما مرّ فى الأصول.

***

[مسئلة ۳۱: إذا تبدّل رأى المجتهد]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۳۱: إذا تبدّل رأى المجتهد، لا يجوز للمقلّد، البقاء على رأيه الأوّل.

(۱)

أقول: وجهه أنّه يرى خطاء رأيه الاوّل و إن لم يكن له رأى على خلافه فعلا و يكون متوقفا، فليس للمقلّد البقاء، على الرّأى الاوّل، لعدم حكم العقل، بالرّجوع إليه، مع اعتراف نفسه بخطائه، فيجوز له أن يحتاط، ان أمكن الاحتياط، أو الرّجوع إلى من دونه فى العلم.

***

[مسئلة ۳۳: إذا كان هناك، مجتهدان متساويان فى العلم]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۳۳: إذا كان هناك، مجتهدان متساويان فى العلم، كان للمقلّد تقليد ايّهما شاء و يجوز التبعيض فى المسائل و إذا كان احدهما أرجح من الآخر فى العدالة، أو الورع، او نحو ذلك، فالأولى بل الاحوط اختياره.

(۲)

أقول: المسألة بعينها هى المسألة ۱۳ و زاد فى هذه المسألة، جواز التبعيض فى

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۱۵۷

التقليد و ذكر فرض ارجحيّة أحدهما، من حيث العدالة على الآخر، و فى المسألة ۱۳ افتى بوجوب اختيار الأورع معيّنا و فى هذه المسألة، قال بانّ الأولى بل الأحوط، اختيار الأعدل و الاورع فيكون كلامه هنا، مخالف مع كلامه فى المسألة ۱۳، و على كلّ حال نقول:

امّا جواز تقليد ايّهما شاء، فلانّ كلا منهما عالم و بعبارة أخرى طريق، لا ترجيح لأحدهما على الآخر، سواء كانا موافقين فى الفتوى، أو مخالفين فيما لا يمكن الاحتياط، لما قلنا من حكم العقل، بالتّخيير بينهما مطلقا، فيما كانا موافقين فى الفتوى و فى خصوص ما لا يمكن الاحتياط، فيما كانا مخالفين فى الفتوى، فمع تساويهما على الفرض، يتخيّر بينهما، بحكم العقل على النّحو المتقدّم.

و امّا التبعيض فى التقليد، بان يقلّد واحدا منهما، فى بعض المسائل و الآخر منهما، فى البعض الآخر:

فتارة يكونان موافقين، فى الفتوى، فلا اشكال فى التبعيض، لكون كلّ منهما حجّة و طريقا.

و تارة يعلم باختلافهما فى الفتوى و له صورتان:

الاولى: أن يكون الاختلاف، بحيث لا يكون مانعا عن الأخذ باحوط القولين، مثل ما إذا افتى احدهما، بعدم وجوب شىء و افتى الآخر بوجوب هذا الشىء، فيأخذ حكم العقل بأحوط القولين.

الثّانية: أن يكون اختلاف فتواهما، مانعا عن الأخذ بأحوط القولين، مثل ما إذا قال أحدهما بوجوب شىء و الآخر بحرمته، فقد تعرّضنا لحكم هذه الصّورة فى المسألة ۹ و ۱۰ و ۱۳، فراجع، فعلى هذا بعد ما أمضينا سابقا، من انّهما لا يسقطان

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۱۵۸

عن الحجيّة، فى صورة اختلافهما فى الفتوى و ان قيل بالسّقوط، فى الخبرين المتعارضين، لانّ سقوط الخبرين عن الحجّية و عدم القول بالتّخيير بينهما، لو قيل به، يكون لأجل عدم مجال، للقول بالتّخيير الشرعى، لعدم شمول اطلاق أدلّة حجّيتهما، لصورة تعارضهما و لا للتّخيير العقلى، لإمكان الاحتياط، و جوازه، أو الرّجوع إلى بعض الأصول.

و اما فى باب التقليد، فالعقل يحكم بالتخيير، حتّى فى صورة التعارض، مع عدم إمكان الاحتياط، بل مع عدم وجوبه و إن أمكن الاحتياط، فعلى هذا يجوز للمقلّد، التبعيض فى التقليد، حتّى فيما يكون الاختلاف بينهما فى الفتوى و حتّى فى المركّب الواحد.

و ما عن بعض «۱» الشراح، من عدم جواز التبعيض فى المركب الواحد، مع اختلافهما فى الفتوى، مثل ما يقول أحدهما بوجوب السورة فى الصلاة و عدم وجوب أزيد من مرّة واحدة فى التسبيحات الأربعة و الآخر بعكسه، فيقول بعدم وجوب السورة و بوجوب التسبيحات ثلاث مرة، فيقلّد الاوّل فى التسبيحات و يأتى مرّة واحدة و يقلّد الثّانى و يترك السورة، لان التّبعيض فى هذه الصّورة، يستلزم العلم التفصيلى، بمخالفة كلّ من المجتهدين و الطّريقين لمخالفة أحدهما فى ترك السورة و الآخر فى ترك الأزيد من مرّة فى التسبيحات الأربعة، فهو شاك فى صحّة صلاته و فسادها، فلا بدّ من إحراز صحّة صلاته بحجة معتبرة، لتحصيل البراءة اليقينية.

و فيه انه تصحّ صلاته فى هذا الفرض، حتّى عند كلّ من المجتهدين، فمن يفتى بوجوب السّورة و إن كان تركها بنظره، موجبا لفساد الصّلاة، لكن باعتبار أنّ

---

(۱) التنقيح مجلد بحث الاجتهاد و التقليد ص ۳۰۶.

تركها، يكون من باب أخذه، بفتوى من يقول، بعدم وجوبها، يحكم بصحّة صلاته، و كذلك فى اكتفائه، بمرّة واحدة فى التسبيحات، فعلى هذا يجوز التبعيض، حتّى فى صورة اختلاف المجتهدين، المتساويين فى الفتوى و حتّى فيما يكون الاختلاف، فى بعض اجزاء المركّب الواحد.

هذا كلّه مع تساويهما فى الجهات، من العلم و العدالة و الورع و غيرها، و امّا مع ترجيح أحدهما على الآخر، من حيث الورع، أو العدالة، فالاقوى أيضا التّخيير، كما مرّ بيانه، فى المسألة «۱۳» لعدم كون ذلك، موجبا للتّرجيح، فى نظر العقل، الحاكم برجوع الجاهل إلى العالم و عدم دليل شرعى، على اعتباره، نعم الأحوط استحبابا، الرّجوع بخصوص من له المزيّة، من حيث العدالة، أو الورع، فانّ الاحتياط، حسن على كل حال.

***

[مسئلة ۳۴: إذا قلد من يقول بحرمة العدول]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۳۴: إذا قلد من يقول بحرمة العدول، حتّى إلى الأعلم، ثمّ وجد أعلم من ذلك المجتهد، فالاحوطه العدول الى ذلك الأعلم و ان قال الأوّل بعدم جوازه.

(۱)

أقول: للمسألة صور:

الأولى: ما إذا كان الاعلم المفروض، يفتى بوجوب العدول من غير الأعلم، الى الأعلم، فيجب العدول، فى هذه الصّورة إلى الأعلم، سواء كان عالما، او شاكا، باختلافهما، فى غير هذا الفتوى أو لا، لانّه بعد ما قلنا، من وجوب تقليد الأعلم، فى

صورة العلم، أو الشّك فى اختلافهما فى الفتوى، و على الفرض، يعلم بمخالفتهما، فى مسئلة العدول، لإفتاء غير الأعلم بحرمته و افتاء الأعلم بوجوبه، فيتعيّن تقليد الأعلم، فيجب العدول منه إليه.

الثانية: ما إذا يفتى الاعلم المذكور، بجواز العدول إلى الأعلم:

فتارة یعلم او یشکّ، باختلافهما فی الفتوی فیجب العـدول من غیر الاعلم، إلی الأعلم، لوجوب تقلید الأعلم معیّنا، فی هذا الفرض کما مرّ.

و تارة یعلم، بعـدم اختلافهما فی الفتوی، فکما یجوز له العـدول، یجوز له البقاء علی تقلیـد الغیر الاعلم، لعـدم وجوب تقلید الأعلم فی هذه الصّورة.

***

[مسئلة ۳۵: إذ قلّد شخصا، بتخیّل انّه زید، فبان عمروا]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۳۵: إذ قلّد شخصا، بتخیّل انّه زید، فبان عمروا، فان کانا متساویین فی الفضیلة و لم یکن علی وجه التقیید، صحّ و إلّا فمشکل. (۱)

أقول: بعـد عـدم فرض التقییـد، فی مثـل المورد، لعـدم کون الموجود الخارجی، قابلا للاطلاق، حتّی یکون قابلا للتقییـد، فمن یقصـد تقلیـد شـخص خـاص، علی انّه زیـد و یعمل علی طبق رأیه و هو حقیقـة التقلیـد، کما قلنا فی محلّه، لا یمکن له تقییـد، هـذا الموجود الخارجی، و بعد عدم معقولیّة ذلک، نقول لا فرق بین صورة التقیید و عدمه، بل فی کلّ منهما، نقول بصحّة تقلیده.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۱، ص: ۱۶۱

و ما قیل، «کما فی المستمسک» «۱» من انّ التقلیـد، یکون مثل الإرادة و الکراهـة و الایتمام و هو من الصّور الذهنیة، لا من الوجودات الخارجیّة و الصورة الذهنیة، قابلة للتقیید.

و فیه انّ التقلیـد، علی ما مرّ منّا، هو نفس العمل و هو الفعل الخارجی، فهو غیر قابل للتقییـد، لعـدم قابلیّة للانقسام، بالأقسام، حتّی یقیّد ببعض أقسامه.

و کذا بناء، علی کونه العمل مع الالتزام، نعم بناء علی کونه نفس الالتزام، فهو لیس من موجودات الخارجیّ.

فتلخّص أنّه فی کلتا الصورتین، یکون النظر إلی الشخص الخاصّ، من قبیل الدّاعی و لا یضرّ تخلّف الداعی، فهو آت بعمل، أو أعمال مع التقلید.

***

[مسئلة ۳۶: فتوی المجتهد یعلم بأحد أمور:]

اشارة

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۳۶: فتوی المجتهد یعلم بأحد أمور:

الاوّل: أن یسمع منه شفاها.

الثّانی: أنّ یخبر بها عدلان.

الثّالث: إخبار عدل واحد، بل یکفی إخبار شخص موثق، یوجب قوله الاطمینان و إن لم یکن عادلا.

الرّابع: الوجدان فی رسالته و لا بدّ أن کون مأمونة من الغلط.

---

(۱) المستمسك، ج ۱، ص ۶۲.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۶۲

(۱)

أقول: يقع الكلام، فيما يعلم به، فتوى المجتهد و قد ذكر المؤلّف رحمه اللّه امور:

الاوّل: السّماع عن المجتهد،

فيؤخذ بظاهر كلامه، لحجيية الظّاهر، كما هو طريق العقلاء، فى كشف مرادات الأشخاص و الشارع على هذه الطريقة، لانه لو كان على غير طريقتهم، كان عليه البيان كمّا مرّ تفصيله فى الأصول.

مضافا إلى ما نرى من سؤال السائلين عن الأحكام و جواب المعصومين عليهم السّلام و أخذ كلّ منهما بظاهر كلام الآخر.

الثّانى: إخبار العدلين،

بناء على عموم أدلة حجّية البيّنة، أو إطلاقها، بحيث يشمل المورد، و قد مضى الكلام فيه فى المسألة «۲۰» و يأتى إن شاء اللّه، فى بعض المسائل الآتية.

الثالث: إخبار عدل واحد

و الكلام فيه:

تارة فى حجّية اخباره، فيما يوجب الاطمينان، فلا إشكال فى حجية قوله، بعد حجّية الاطمينان من أىّ طريق كان، و كونه بحكم العلم، كما انّه بعد حجية الاطمينان، يثبت بأخبار غير العادل أيضا، فيما حصل من قوله الاطمينان، للوثوق بقوله.

و تارة يقع الكلام فى حجّية، إخبار عدل واحد، حتّى فيما لا يحصل الاطمينان من قوله، فنقول بعونه تعالى، بانّه لا وجه لحجّية الخبر الواحد، فيما نحن فيه، فيما لا يورث الاطمينان، سواء نقول، بعدم حجّية الخبر الواحد، فيما نحن فيه راسا، أو نقول بحجّيته فيها، كما هو حجّة فى الاحكام.

اما على الاوّل فواضح، لعدم وجود دليل على حجيته، فى الموضوعات، لعدم شمول أدلّتها لها.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۶۳

و امّا على الثّانى، فلانّه بعد ما بيّنا، فى مبحث حجّية الخبر الواحد، بحجّيته، حتّى فى الاحكام، فى خصوص ما يورث الاطمينان، من إخباره، فكذلك فى الموضوعات، كما انّه، لا اثر لما قيل من انّه، بعد اعتبار الخبر العادل فى الاحكام، يكون إخباره بفتوى المجتهد نظيره، لانّه فى الحقيقة، يخبر عن الحكم أيضا.

وجه عدم الأثر، هو ما قلنا من أنّ حجّيته فى الاحكام، مختص بصورة، يورث الاطمينان، بالصّدور، لا مطلقا، فلا يتمّ، هذان الوجهان، لحجّية الخبر الواحد العادل، فيما لا يورث الاطمينان، كما زعم بعض شرّاح العروة، فاذا نقول، إذا حصل الاطمينان، من الخبر الواحد، فهو حجّة سواء كان عادلا، أولا، كما أنّه، لو لم يحصل الاطمينان، ليس لحجة و إن كان عادلا.

الرّابع: الوجدان فى رسالته،

فان كانت الرّسالة بخطّه، او كتب، او جمع شخص آخر و هو لا حظها بنفسه و وقف عليها و أمضاها، فهو مثل السماع، لانّ الاخبار،

عمّا فی الضمیر، کما قد یکون بالکلام، و یسمعه المستمع، کذلک، قد یکون بالکتابة و ینظر إلیه النّاظر و یأخذ بظاهرها، و إن لم تکن الرّسالة بخطه، أو إمضائه، بل کتبها غیره و یسند إلیه فهی فی حکم اخبار العدل الواحد، أو الثّقة، فان حصل الاطمینان، من کتابة الکاتب بفتواه، فهی حجّة و إلّا فلا.

و فی کلّ من الفرضین، إذا شکّ فی کونها صحیحة، أو مغلوطة، فبالاصل العقلائی، یحکم بصحّة الرسالة و أنّها مأمونة من الغلط، و لعلّ مراد المؤلّف رحمه اللّه من قوله «و لا بدّ أن تکون مأمونة من الغلط» أی بالأصل العقلائی، لا أزید منه.

***

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۱۶۴

[مسئلة ۳۷: إذا قلّد، من لیس له اهلیّة الفتوی]

اشارة

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۳۷: إذا قلّد، من لیس له اهلیّة الفتوی، ثمّ ألتفت، وجب علیه العدول و حال الأعمال السابقة، حال عمل الجاهل، الغیر المقلّد و کذا، إذا قلّد غیر الاعلم، وجب علی الاحوط، العدول الی الأعلم و إذا قلّد الأعلم، ثم صار بعد ذلک غیره أعلم، وجب العدول، إلی الثّانی، علی الاحوط.

(۱)

أقول: فی المسألة مسئلتان:

المسألة الأولی: إذا قلّد من لیس له اهلیّة الفتوی مدّة،

ثم التفت، وجب علیه العدول إلی من له اهلیّة الفتوی، لما بیّنا من أنّ الطریق، إلی المؤمّن، لیس الّا الاجتهاد، أو الاحتیاط، او تقلید المجتهد، الواجد لشرائط الافتاء، و هو علی الفرض، قلّد من لم یکن أهلا لذلک، فیجب العدول إلی من له الاهلیّة.

و اما بالنّسبة إلی أعماله السابقة، فهو یکون من مصادیق الجاهل بالحکم:

فتارة یکون قاصرا، و تارة یکون مقصرا، و قد مضی الکلام فیه فی المسألة «۷ و ۱۹» فراجع.

و اعلم انّ التعبیر بالعدول، مسامحة لدم تقلید فی المورد، حتّی یقال یعدل عنه.

المسألة الثّانیة: ما إذا قلّد غیر الاعلم،

فوجوب العدول، مختص بصورة العلم، أو الشک باختلاف فتواهما، لانّ تقلید الاعلم واجب، فی هذه الصورة کما بیّنا.

و کذا لو قلّد الاعلم، ثمّ بعد ذلک صار غیره أعلم منه، یجب العدول إلیه، فی خصوص ما یعلم، او یشکّ باختلافهما فی الفتوی، و بعبارة أخری فی خصوص ما لا یعلم باتفاقهما فی الفتوی.

***

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۱۶۵

[مسئلة ۳۸: إن کان الأعلم منحصرا فی شخصین]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۳۸: إن کـان الأعلم منحصـرا فی شخصـین و لم یمکن التعیین، فـان أمکن الاحتیـاط بین القولین، فهو الاحوط و إلّا کان مخیّرا بینهما.

(۱)

أقول: امّا مع إمکان الاحتیاط، فلانّه یعلم اجمالا بطریقیّـة أحدهما، فیجب الاحتیاط، مثلا إذا قال احدهما، بوجوب التسبیحة مرة واحدة و الآخر ثلاث مرّات، یحتاط، فیأتی بالثّلاثة.

و امّا مع عدم إمکان الاحتیاط، مثل ما إذا قال احدهما، بوجوب شـیء و الآخر بحرمته، فیکون مخیّرا بین لأخذ بفتوی، کلّ منهما شاء، بحکم العقل و قد مرّ الکلام فی التّخییر فی المسألة «۹».

***

[مسئلة ۳۹: إذا شک فی موت المجتهد، أو فی تبدّل رأیه]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۳۹: إذا شکّ فی موت المجتهد، أو فی تبدّل رأیه، أو عروض ما یوجب، عدم جواز تقلیده، یجوز له البقاء، الی أن یتبیّن الحال.

(۲)

أقول: وجهه الاستصحاب، فببرکته یترتب آثار الحیاة و بقاء الرّأی و بقائه، علی صفة، یجوز تقلیده.

***

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۱۶۶

[مسئلة ۴۰: إذا علم انّه کان، فی عباداته بلا تقلید، مدّة]

اشارة

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۴۰: إذا علم انّه کـان، فی عبـاداته بلا تقلیـد، مـدّة من الزمـان و لم یعلم مقـداره، فـان علم بکیفیّتها و موافقتها للواقع، أو لفتوی المجتهـد، الّـذی یکون مکلّفا، بالرجوع إلیه، فهو و إلّا فیقضـی، المقـدار الّذی، یعلم معه بالبراءة، علی الاحوط و ان کان لا یبعد جواز الاکتفاء بالقدر المتیقن.

(۱)

أقول: اعلم انّ للمسألة صورا:

الاولی: ما إذا عمل بلا تقلید مدة من الزمان و یعلم موافقة، ما عمله مع الواقع،

أو مع فتوی المجتهـد الّـذی، یکون مکلّفا بالرّجوع إلیه، «و قد مرّ فی المسألة «۱۶» انّ المجتهـد الّذی، تکون العبرة بمطابقة العمل، مع فتواه، هو من یجب متابعته بعد العمل و فعلا، لا المجتهد الّذی، کان یجب متابعته حال العمل» و فی هذه الصورة لا إشـکال، فی صحّة عمله، لموافقته مع الواقع، أو لما هو الطّریق إلی الواقع و هو فتوی المجتهد، مع قصد القربة، علی الفرض، فیما کان عبادة.

الثّانیة: ما إذا علم، عدم موافقة عمله مع الواقع

اشارة

و کذا مع فتوی المجتهد، الواجب اتباعه و الکلام فی هذه الصّورة یقع فی الموردین:

المورد الاوّل: فی وجوب الاعادة او القضاء علیه و عدمه،

فنقول تارة یقع الکلام فیما تقتضیه، القاعدة الاوّلیّة، فنقول لا اشکال، فی وجوب تدارک، ما وقع علی خلاف الواقع و خلاف الطریق المنسوب له و هو قول المجتهد، بمقتضی القاعدة الاولیّة، لکون ترکه لأجل جهله بالحکم، ففی کلّ مورد، قلنا بوجوب الاعادة و القضاء، فی الجهل بالحکم، نقول فیه، هذا کلّه بمقتضی القاعدة الاوّلیة.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۱۶۷

و تارة یقع الکلام فی انّه هل یکون فی البین قاعدة، تقتضی عدم وجوب الاعادة و القضاء مطلقا، أو فی بعض الموارد، أم لا؟ و بعبارة اخری هل تکون فی البین قاعدة ثانویّة أم لا فنقول بعونه تعالی:

اما القاعدة الثّانویة، الّتی تقتضی الصّحة و عدم التدارک مطلقا، فلا تکون فی البین، نعم یمکن، أن یقال فی خصوص الصلاة، بانّ مقتضی حدیث لا تعاد، هو الصحة و عدم وجوب الاعادة و القضاء، إذا کان المتروک غیر الخمسة، بدعوی شمول الحدیث، للجاهل بالحکم، کشموله للنّاسی و الجاهل بالموضوع، و انّ الخارج، عن عموم الحدیث، أو إطلاقه، خصوص العامد، لا غیره.

و فیه انّه کما بیّنا، فی الخلل من الصلاة، القدر المتقین من الحدیث، عدم وجوب الاعادة، علی من کان ترکه، مستندا إلی النسیان، مضافا إلی أنّه ان کان له عموم، أو اطلاق، حیث یلزم من الاخذ بإطلاقه، حمل المطلقات الدّالة، علی اعتبار الأجزاء، علی الفرد النادر، فلا یشمل غیر الناسی، من العامد و الجاهل بالموضوع و الشّاک و الجاهل بالحکم، ان کان جهله عن تقصیر و کذا الجاهل بالحکم، الّذی کان جهله، عن قصور و إن ذکرنا وجها، لشمول الحدیث للجاهل القاصر و مع ذلک، کان عندنا التشکیک، فی شموله له، فلا یشمل الحدیث، الجاهل بالحکم، حتّی یقال فی خصوص الصّلاة ببرکة، حدیث لا- تعاد، بعدم وجوب الاعادة، فی غیر الخمسة المستثناة.

المورد الثّانی: فی أنّه بعد وجوب التدارک، هل یجب المقدار الاقل، أو یجب الاکثر،

فتارة کما یعلم، بعدم موافقة عمله للواقع و لفتوی المجتهد. یعلم مدّته.

و تارة لا یعلم مدّته، ففی الاوّل یجب تدارک المقدار المعلوم، و فی الثّانی نقول بان حکمه، حکم الصّورة الثّالثة، من هذا الحیث و یأتی الکلام فیه إن شاء اللّه، فی هذه الصّورة.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۱۶۸

الصّورة الثّالثة: اما إذا کان شاکّا فی مطابقة عمله،

اشارة

مع الواقع، او مع فتوی المجتهـد، اللازم اتباعه، و عـدم مطابقته، فهل یقال فی هـذه الصورة بعـدم وجوب شـیء علیه، او یقال بوجوب، تـدارک عمله بالاعادة أو القضاء، بمقـدار یقطع معه، ببراءة ذمّته، مثلا إذا کان شاکا أنّ صـلواته الّتی، لا یـدری موافقتها مع الواقع، أو فتوی المجتهد و عدم موافقتها، هل کانت صلوات سنه، أو صلوات سنتین، یجب علیه قضاء سنتین، حتّی یقطع ببراءة ذمّته.

او یقال بأنّه یکفی التدارک، فی المقدار الاقلّ، الّذی یکون یقینیّا، ففی المثال المتقدّم، یقضی صلوات سنة فقط، احتمالات.

الاوّل: عدم وجوب شیء علیه،

و وجهه جریان اصالة الصّحة، فی اعماله السّابقة.

و فیه أنّ مورد أصالة الصـحة، هو فیما یحتمل التفاته، حین العمل و بنائه علی اتیانه، علی الوجه الصـحیح، غایة الأمر بعد العمل، یکون شکه، فی انّه هـل أتی به علی الوجه الصـحیح، أو صـار متروکا، للغفلـة و النسیان، أو عمـدا، بناء علی شـمولها، لصورة احتمال اسـتناد التّرک بالعمد.

و امّا إذا کـان عالمـا، بعـدم توجّهه بلزوم اتیـانه، علی الوجه الصّحیح، غایـة الأـمر، یحتمـل وقوع العمـل، تصادفـا و اتفاقا علی الوجه الصّحیح، فشمول أدلة اصالة الصحة، و بعبارة أخری، قاعدة الفراغ له، غیر معلوم، فلا وجه لهذا لاحتمال.

الاحتمال الثّانی: وجوب الاتیان و تدارک ما وقع عنه،

بمقدار یقطع معه ببراءة الذّمة، و وجهه أنّ الاشتغال الیقینی، یقتضی البراءة الیقینیّة، فهو یعلم بتوجّه التکلیف إلیه فلا بد من القطع بفرغ ذمته او یقال: بأنّه بعد فرض کون القضاء بالأمر السابق و کان الأمر بنحو تعدّد المطلوب فیقال فی الصلاة مثلا بعد الشک فی إتیانها

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۱۶۹

علی ما هی علیها و عدمه یستصحب الوجوب السّابق.

بـل یقال علی تقـدیر کون القضاء بالأمر الجدیـد فلا إشـکال فی انّ موضوع أمره هو ما کان موضوعا للامر السابق الثابت فی الوقت و هو علی الفرض مشکوک فی امتثاله، فمقتضی الاشتغال الیقینی هو تحصیل البراءة الیقینیة و هی لا تحصل إلا باتیان المکلّف به.

الاحتمال الثالث: أن یقال إتیان الواجب فی الفرض هو إتیان الاقل فقط

فلو لم یـدر أنّ المـدة الّتی تکون مشـکوکة هل تکون سـنة مثلا أو سـنتین یحب علیه قضاء سـنة فقط و فی الزائـد تجری البراءة لکون المورد من صـغریات الأقـل و الأـکثر و قـد بیّنـا فی محلّه أنّ الاـکثر یکون مورد البراءة و امـا التمسّک بالاستصـحاب بأن یقال مثلا انّ الصلاة کانت واجبة علیه و لم یدر أنّه اتی بها أو لا؟ فیستصحب عدم إتیانها فیجب اتیانها.

ففیه انّ القضاء بالأمر الجدید یکون موضوعه الفوت و استصحاب عدم الاتیان لا یثبت الفوت إلّا علی القول بالأصول المثبتة.

أقول: و الّـذی ینبغی أن یقال أنّه تارة یکون الشکّ فی المقـدار الصادر منه من العبادات علی خلاف الواقع و خلاف فتوی المجتهد و دوران الشّک بین الاقلّ و الأکثر من باب الشّک فی تعلّق التکلیف من رأس بالاکثر مثلا، یکون منشأ الشّک فی وجوب قضاء الصّلاة سنة أو سـنتین هو الشک فی مبدأ بلوغه و انّه هل کان بعد بلوغه مضـی أربعة عشـر من عمره او خمسة عشر فان کان مبدأ بلوغه أربعة

عشر يجب عليه قضاء سنتين و ان كان مضى خمسة عشر كان الواجب عليه قضاء السنّة الواحدة فقط. ففى هذا الفرض لا مجال للاستصحاب أعنى استصحاب الوجوب لانّ الاستصحاب متقوّم بركنين: اليقين السابق و الشّك اللاحق و فى الفرض لم يتحقّق

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٧٠

اليقين السابق لعدم يقينه بتعلق الوجوب لعدم علمه ببلوغه بعد رأس أربعة عشر سنة، من عمره إن قلنا بكون القضاء بالأمر الاول لعدم وجود اليقين السّابق.

بل لو قيل بأنّ القضاء بالأمر الجديد و يقال بأنّ موضوعه عدم الإتيان لا الفوت لا مجال للاستصحاب، لما قلنا من عدم وجود احد ركنيه و هو اليقين السابق هذا كلّه بالنسبة إلى هذا الفرض.

و تارة يكون تعلّق التّكليف به معلوما عند المكلف مثلا يعلم بأنّ بلوغه كان على راس خمسة عشر سنة و بأنّه بعد التكليف كلّما صلى من الصلوات كان غير مطابق مع الواقع و مع فتوى المجتهد و لكن يكون شكه فى أنّه هل تكون المدّة التى وقعت صلاته غير مطابقة مع الواقع و مع فتوى المجتهد هل كانت سنة او سنتين.

فنقول إن قلنا أنّ القضاء بأمر جديد لا يجب عليه فى الفرض إلّا قضاء الأقل و هو فى المثال قضاء السنّة الواحدة.

امّا الكبرى و هو كون القضاء بالأمر الجديد فلانّ الأمر بالصّلاة يكون مقيّدا بالوقت لا المطلق حتّى يكون بعد الوقت واجبا أيضا فلا وجه لالتزام بأنّ الأمر يكون بنحو تعدّد المطلوب لانّ هذا خلاف ظاهر الأمر المقيّد بالصّلاة فى الوقت.

و امّا الصغرى و هو عدم وجوب الاكثر فى محلّ الكلام فنقول بعد عدم اقتضاء الدليل الدال على الوجوب الّا على الصلاة المقيّد بالوقت فبالنسبة إلى خارج الوقت لم يكن دليل لفظىّ من عموم او اطلاق يقتضى وجوب الصلاة فى خارج الوقت فلم يبق فى البين الّا الاصل العملى، و هو دعوى استصحاب الوجوب بعد الوقت.

و إذا بلغ الأمر بهذا المقام نقول امّا الاستصحاب الحكمى فلا مجال له لأنه على

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٧١

ما بيّنا من أنّ متعلق الوجوب هو الصّلاة المقيّدة بالوقت فالصلاة المقيدة بالوقت مورد تعلّق الأمر فبعد الوقت لا مجال للاستصحاب الوجوب لعدم وجود الحالة السابقة على الفرض.

و اما الاستصحاب الموضوعى بأن يقال أنّ موضوع وجوب القضاء هو من لم يصلّ فى الوقت فهو بعد الوقت، بعد ما يشكّ فى مطابقة عمله مع الواقع أو مع فتوى المجتهد يستصحب عدم اتيانها و اثره وجوب القضاء ففيه أنّه لا مجال للاستصحاب الموضوعى أيضا لانّ موضوع وجوب القضاء هو الفوت و استصحاب عدم الاتيان لا يثبت الفوت إلّا على القول بالاصول المثبتة و ممّا ذكرنا يظهر عدم وجوب الأكثر فى محلّ الكلام. نعم بناء على القول يكون القضاء بالأمر الأول لجريان الاستصحاب مجال و لكنّ الإشكال يكون فى المبنى.

***

[مسئلة ۴۱: إذا علم أنّ اعماله السابقة، كانت مع التقليد]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۴۱: إذا علم أنّ اعماله السابقة، كانت مع التقليد، لكن لا يعلم انّها كانت عن تقليد صحيح، أم لا! بنى على الصحّة.

(١)

أقول: ان كان نظر المؤلّف رحمه اللّه فى قوله «لكن لا يعلم انّها الخ» إلى انّ نفس التقليد كان صحيحا أم لا؟ مثلا من كان قلّده كان بالغا او عاقلا أو عادلا أم لا يكون واجدا بعض الشرائط او كلّها فلهذا شكّ فى أنّ تقليده كان صحيحا أو لا؟

فنقول لا مجال لاجراء أصالة الصحة لانّ المعتبر فى اجراء اصالة الصّحة

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٧٢

و غيرها، من الاصول العملية، وجود الأثر الشرعى و مع عدمه لا مجال لاجراء الاصل.

ان قلت: انّه يكفى فى الأثر الشرعى عدم جواز العدول من الشخص المذكور المشكوك واجديّته بعض شرائط التقليد او كلّها الى غيره المساوى له و كذا يكفى فى الأثر الشرعى جواز البقاء على تقليده بعد موته.

قلت: بعد ما يكون المفروض فى محلّ الكلام هو الشّكّ فى واجديّة الشخص المشكوك واجديّته للشرائط و عدمها يأتى إن شاء اللّه فى المسألة الآتية من انّه مع وجود الشّك فى من يكون مقلدا «بالفتح» لشرائط الفتوى كلّها او بعضها يجب الفحص فعلى هذا نقول قولك بأنّه مع الشّك كما فرض فى الصورتين المفروضتين فى كلامك الّذى ذكرناه فى «ان قلت» و جعلتهما اثرا لاصالة الصّحة لا يكون تماما لانّه يأتى إن شاء اللّه انه لا بدّ فى هاتين الصورتين المفروضتين فى كلامك من وجوب الفحص فبعد ما لا تكون الصورتان اثرا لاصالة الصحة لا مجال لاجرائها.

و ان كان نظر المؤلّف رحمه اللّه إلى انّ عمله الواقع على طبق فتوى هذا الشخص هل وقع صحيحا؟ و يترتب على صحة عمله بانّه لا يجب عليه القضاء او الاعادة او لم يقع صحيحا فيجب عليه القضاء او الاعادة.

فنقول: بانّه مضى فى المسألة السابقة فى من مضى عليه مدّة كان فى عباداته بلا تقليد بانّه إذا كان ما اتى به من العبادات موافقا مع الواقع أو مع فتوى مجتهد الّذى يجب الرّجوع إليه لا يجب عليه الاعادة أو القضاء. إذا عرفت ذلك ففى هذه المسألة نقول بأنّه تارة يعلم أنّ عمله كان موافقا للواقع او مع فتوى المجتهد الّذى يجب الرّجوع إليه فلا يجب عليه تدارك عمله إعادة أو قضاء.

و تارة يقع الكلام فى صورة الشّك فى المطابقة و أنّه هل يمكن تصحيح عمل

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٧٣

المكلّف فى صورة طروّ الشّك فى صحّة العمل الّذى عمله على طبق فتوى من يشكّ فى واجديّته لشرائط صحّة الرّجوع إليه و جواز تقليده أولا يمكن ذلك.

يمكن أن يقال بجريان أصالة الصحّة فى عمله السابق و أثرها عدم وجوب الإعادة و القضاء لأن مورد جريان اصالة الصحّة احتمال أذكريّة الشخص حين العمل و فى المورد يكون كذلك.

ان قلت: انّه قد مضى منك فى المسألة السابقة فى صورة عدم علمه بانطباق عمله مع الواقع و لا مع فتوى المجتهد الّذى يجب تقليده بوجوب تدارك عمله مع أنّه يكون مثل المورد فى عدم علمه بوقوع عمله صحيحا و احتمال الصحّة.

قلت: انّ المكلّف فى فرض المذكور فى المسألة السابقة بعد ما كان عمله بلا تقليد من رأس و فى هذا الحال أتى العمل العبادى فلا يحتمل كونه حين العمل العبادى مستندا بالتقليد فلا يقال فى حقه انه حين العمل اذكر غاية الأمر أنّه بعد ذلك يشك فى أنّه هل كان تقليده تقليدا صحيحا أو لا؟

و اما فى ما نحن فيه فيحتمل أنّه أتى بالعمل الصحيح بل احتمال إتيانه بالعمل فاسدا خلاف الظاهر و على كلّ حال يحتمل أذكريّته فلهذا تجرى فى موردها أصالة الصّحة.

***

[مسألة ۴٢: إذا قلّد مجتهدا، ثم شک فى أنّه جامع للشرائط، أم لا؟]

قوله رحمه اللّه

مسألة ۴٢: إذا قلّد مجتهدا، ثم شک فى أنّه جامع للشرائط، أم لا؟ وجب عليه الفحص.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٧۴

(١)

أقول: وجهه واضح لانّه بعد ما يعتبر فى المجتهد واجديّته لشرائط معلومة و مع فقد كلّها أو بعضها لا يجوز تقليده فيجب الفحص عن وجود الشرائط، و لا فرق فى ذلك بين الابتداء او بين الاستدامة هذا فيما لا تكون الحالة السابقة وجود الشرائط فيه و الا فببركة الاستصحاب يحكم بجواز تقليده و لا يجب الفحص مع وجود الاستصحاب.

***

[مسئلة ۴٣: من ليس اهلا للفتوى، يحرم عليه الافتاء]

اشارة

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۴٣: من ليس اهلا للفتوى، يحرم عليه الافتاء و كذا من ليس اهلا للقضاء يحرم عليه القضاء بين الناس و حكمه ليس بنافذ و لا يجوز الترافع إليه و لا الشهادة عنده و المال الّذى يؤخذ بحكمه حرام و ان كان الآخذ حقا إلّا إذا انحصر استنفاذ حقّه بالترافع عنده.

(٢)

اقول: الكلام فى المسألة فى جهات:

الاولى: هل يجوز الافتاء لمن ليس أهلا للفتوى أو لا يجوز ذلك

اشارة

و له بحسب التصوّر صورتان:

الصورة الاولى: أن لا يكون الشخص مجتهدا

و بعبارة أخرى يكون فاقدا لملكة الاجتهاد فالإفتاء له حرام لانّه يستند الحكم إلى اللّه تعالى من غير حجة فهو يكون من مصاديق قوله تعالى فى القرآن الكريم: قُلْ آللّٰهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّٰهِ

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٧۵

تَفْتَرُونَ «١».

و بعد عدم كونه مأذونا من قبل اللّه تعالى فهو ممن افترى عليه تعالى.

و يدلّ عليه بعض الاخبار مثل ما روى ابو عبيدة قال: قال ابو جعفر عليه السّلام «من افتى الناس بغير علم و الهدى من اللّه لعنته ملائكة الرّحمة و ملائكة العذاب، و لحقه وزر من عمل بفتياه» «٢» و غير ذلك من الاخبار راجع الباب المذكور فيه الرواية المتقدمة ذكرها.

الصّورة الثّانية: أن يكون الشخص مجتهدا،

لكن لا يكون واجدا لبعض شرائط الافتاء مثل أن لا يكون عادلا فهل يجوز له الافتاء أو لا يجوز ذلك له.

وجه الجواز، عدم كون افتائه قولا بغير علم، و عدم كونه افتراء على اللّه تعالى.

وجه عدم الجواز، كون ذلك إغراء الجاهل و اضلاله و هو حرام.

و قد يفصّل فى جواز افتائه و عدم جوازه بين الصّورة الّتى يكون العامى المستفتى عالما بالحكم، مثل إذا كان عالما بعدم جواز افتاء العالم الغير العادل و ان كان لا يعلم فسق هذا المجتهد المفروض الّذى يستفتى منه، و هو غير عادل.

و بين الصّورة الّتى لا يعلم هذا الحكم أعنى عدم جواز افتاء الغير العادل.

فيقال بجواز الافتاء فى الصّورة الاولى لعدم الافتاء بغير علم و لا يكون اغراء بالجهل بخلاف الصّورة الثانية فان افتائه يكون اغراء بالجهل.

أقول و عندى فى عدّ الافتاء فى الصّورة الثانية اغراء بالجهل تأمل لأن

---

(۱) سورة يونس، الآية ۵۶.

(۲) الرواية ۱ من الباب ۴ من ابواب صفات القاضى من الوسائل.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۱۷۶

الأغراء بالجهل يصدق فيما كان، ما يفتى به المجتهد خلاف الواقع و عدم كونه حكم اللّه تعالى و امّا لو كان طبق الموازين الشرعية لا يكون اغراء بالجهل و لا افتراء عليه تعالى.

نعم يمكن، أن يقال بأنّ من ليس واجدا لبعض شرائط الفتوى و جلس فى مسند المجتهد بعنوان المجتهد الجامع للشرائط فيحسب الناس كونه مجتهدا جامعا لشرائط الفتوى فيكون ممّن عمله اغراء الناس بالجهالة و هو حرام و لكن هذا فرض نادر و لا يمكن القول بحرمة افتاء المجتهد الفاقد لبعض شرائط الفتوى بذلك مع أنّه فى هذه الصّورة لو كان اغراء فالجلوس فى مسند ليس اهله يصير حراما لا افتائه فتأمّل.

الجهة الثّانية: كلّ من ليس اهلا للقضاء لا يجوز له القضاء بين النّاس

لأنّه ليس اهلا له على الفرض و ليس منصوبا له فيكون من القسم الثّالث من الاقسام التى ذكرها أمير المؤمنين عليه السّلام» من القضاة فى خطابه لشريح القاضى كما فى الرواية التى رواها إسحاق بن عمّار عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال قال أمير المؤمنين عليه السّلام لشريح يا شريح قد جلست مجلسا لا يجلسه إلّا نبى او وصىّ او شقىّ «۱».

فانّ المستفاد منها انّ النّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم و وصيّه او لهم و ثانيهم و ثالثهم هو الشقىّ و من ليس اهلا للقضاء من باب عدم كونه النّبى و الوصى او المأذون من قبلهم و هو المجتهد الجامع لشرائط الفتوى و هو اهل له يكون غيرهم غير أهل القضاء و هو شقىّ و يدلّ عليه غير ذلك من الأخبار راجع الباب المذكور فيها الرواية المتقدمة و تمام الكلام فى كتاب القضاء.

---

(۱) الرواية ۲ من الباب ۲ من ابواب صفات القاضى، ج ۱۸ من الوسائل.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۱۷۷

و امّا الكلام فى جواز تصدّى من لا يكون بنفسه أهل القضاء بأذن من يكون أهلا له، كالمجتهد و عدمه فهو مورد الكلام و النقض و الابرام و محلّه كتاب القضاء.

الجهة الثالثة: و لیس حکم من لیس له اهلیّة القضاء نافذا

لأنه بعد عدم جواز تصدّیه القضاء لا- معنی لنفوذ حکمه و لا- دلیل علیه و مقتضی الأصل عدم النّفوذ بعد عدم الدّلیل علیه لا بالخصوص لا- بالعموم فلا- مجال لأن یقال بانّ النّهی، عن قضائه یکون تکلیفیا فلا مانع من نفوذ حکمه و ترتیب الأثر الوضعیّ علی حکمه.

لما عرفت من عدم الدّلیل علیه و الأصل عدم النّفوذ.

مضافا إلی انّه یمکن أن یقال بأن معنی نفوذ حکمه لزوم ترتیب الأثر علی طبق حکمه مثلا لو حکم بأخذ مال من شخص یؤخذ منه و الحال انّ صریح بعض الأخبار مثل مقبولة عمر به حنظلة «۱»، کون المأخوذ بحکمه سحتا.

إلّا أنّه قد یشکل، فی المقبولة بالضّعف فی سندها و عدم دلالتها لان موردها یکون قضاة الجور و یأبی الکلام فیها فی الجهة الرابعة إن شاء اللّه.

الجهة الرابعة: و لا یجوز الترافع الی من لیس له اهلیة القضاء

و یدلّ علی ذلک انّ الترافع إلیه، إعانة علی الأثم لانّ الترافع إلیه سبب لتقویته فی المقام المحرّم اشغاله له.

و کون ذلک من الرکون الی الظالم و هو محرّم منهیّ عنه لقوله تعالی:

وَ لا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النّارُ «۲».

---

(۱) نذکرها إن شاء اللّه فی الجهة السادسة من هذه المسألة.

(۲) سورة الهود، الآیة ۱۱۳.

بل یدلّ علی عدم الجواز فی خصوص الصورة التی یکون متصدی الترافع غیر المؤمن مثل قضاة العامة بعض الاخبار الدالة علی عدم جواز الترافع عندهم «۱».

بل یمکن الاستدلال لحرمة الترافع الی مطلق من لیس له اهلیة الفتوی بتنقیح المناط بدعوی ان المناط فی النهی عن الترافع الی قضاة العامة کما فی بعض الروایات لیس الّا لفقد هذه الطائفة لبعض الشرائط المعتبرة فی مقام القضاء فیکون بحکمهم کلّ من لا یکون واجدا لشرائط القضاء کلّها أو بعضها و ان کان مؤمنا.

الجهة الخامسة: و لا یجوز الشهادة عند من لیس اهلا للقضاء

لعین ما قلنا فی الجهة السابقة و هو أن الشهاد عنده، تکون اعانة علی الاثم و رکونا الی الظّالم.

الجهة السّادسة: یقع الکلام، فی المال الذی یؤخذ علی طبق حکم من لیس اهلا للقضاء

هل یکون حلالا- مطلقا او حراما مطلقا او یفصّل بین ما یکون المال عینا شخصیّة مثلا یکون المدّعی علیه قطعة لباس معیّن و بین ما یکون المدّعی علیه، کلّیا مثلا إذا ادعی المدّعی علی المدّعی علیه انّه اقترض منه دراهم فانکره و صدر الحکم ممن لیس اهلا للقضاء بنفع المدّعی فیقال بجواز الأخذ، فی الفرض الاوّل و عدم جوازه فی الفرض الثّانی.

أقول اعلم انّ السيّد المؤلّف رحمه اللّه اختار الحرمة و عدم جواز الأخذ مطلقا فى المقام و لكن قال فى ملحقات العروة على خلاف ذلك ننقل الكلام بعينه قال فى الصفحة التاسعة من كتاب القضاء من ملحقات العروة «مسئلة ٢» لا يجوز الترافع إلى قضاة الجور اختيارا، و لا يحلّ ما أخذه بحكمهم إذا لم يعلم بكونه محقّا الا من طرف حكمهم و اما إذا علم بكونه محقّا واقعا فيحتمل حليته و يحتمل الفرق بين العين

---

(١) الرواية ١ من الباب ١ من ابواب صفات القاضى من الوسائل.

و الدين حيث انّ الدين كلّى فى الذّمة و يحتاج فى صيرورة المأخوذ ملكا له إلى تشخيص المديون بخلاف العين و ظاهر المقبولة «١». حرمته مطلقا عينا كان أو دينا لقوله عليه السّلام فانّ ما يأخذه سحت و ان كان حقا ثابتا لكنه مشكل خصوصا فى العين و ربّما يحمل الخبر على ما إذا كان حقّه لكنة مشكل خصوصا فى العين و ربما يحمل الخبر على ما اذا كان حقّه ثابتا بمقتضى حكمهم لا فى الواقع و هو بعيد لانّ ظاهره الثبوت واقعا نعم يمكن حمله على انّه بمنزلة السّحت فى العقاب لا انّه يحرم التصرف فيه أو أنّ التصرف فيه يحرم بالنّهى السابق نظير حرمة الخروج عن الدار المغصوبة حيث انّ التحقيق أنّه محرّم بالنّهى السابق على الدخول و امّا احتمال خروج العين عن ملكه و عدم دخول الدين فى ملكه فبعيد جدا خصوصا الأول إلّا ان يقال بأنّه باق على ملكه لكن يحرم التصرف فيه الّا باذن الحاكم الشرعى هذا بالنّسبة الى ما أخذ بالترافع إلى قضاة الجور و امّا المأخوذ بالترافع إلى غيرهم ممن ليس من أهل الحكم أو بالاستعانة من ظالم فى استنقاذ حقّه مع عدم توقفه على ذلك و إمكان الأخذ، بالحكم الشرعى فانّه و ان فعل حراما إلّا انّ حرمة ما يأخذه من حقّه عينا أو دينا غير معلومة فيعاقب على فعله لا على التصرف فى المأخوذ و الخبر مختصّ بقضاة الجور بل المنصوبين منهم للقضاء و شموله بغيرهم غير معلوم».

أقول و حاصل المستفاد من كلامه المقدّم هو عدم التزامه بتحريم المأخوذ فى

---

(١) كان نظره الشريف الى مقبولة عمر بن حنظلة و هى الرواية ۴ من الباب ١ من ابواب صفات القاضى من وسائل و هى ما رواها عمر بن حنظلة قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام من رجلين من اصحابنا بينهما منازعة، فى دين او ميراث فتحاكما الى السلطان أو الى القضاة يحلّ ذلك قال من تحاكم إليهم فى حق أو باطل فانّما تحاكم الى الطاغوت و ما يحكم له فإنّما يأخذ سحتا و ان كان حقّه ثابتا لأنّه أخذ بحكم الطاغوت و قد أمر اللّه أن يكفر به قال اللّه تعالى «يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا، إِلَى الطّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا، أَنْ يَكْفُرُوا» به، الحديث.

مفروض الكلام فى مسئلتنا إذ لم يكن القاضى من قضاة الجور و عدم كونه من المنصوبين من قبلهم فكلامه رحمه اللّه فى ملحقات العروة مخالف مع كلامه فى المقام.

ثم بعد ذلك نقول لك أنّ للمسألة صورتين:

الصّورة الاولى: ما إذا كان المأخوذ كلّيا فنقول كما قال المؤلف رحمه اللّه فى ملحقات العروة لا يجوز الأخذ و يكون حراما لانّه بعد فرض كون تشخص الكلّى بيد المديون فما يأخذ المدعى و هو الّذى حكم الحاكم بنفعه يكون حراما لانّه بغير اذن المديون الّذى يدّعى المدّعى كونه مديونا بالكلّى.

إن قلت: فى المقام يكفى تشخص الحاكم الذى حكم بنفع المدّعى.

قلت: بعد فرض كون الحاكم ممّن ليس أهلا للفتوى فلا يكفى حكمه فى تشخص الكلّى بالمأخوذ لعدم أهليّته.

نعم لـو كـان الحـاكم الحـاكم الشـرعى الّـذى يكون له اهليـة الفتوى و الحكم لو امتنع المحكوم عليه من تشـخص الكلّى و ادائه كـان للحاكم ذلك هـذا إذا كان كليّا فقـد عرفت أنّ مقتضـى القاعـدة حرمـة الأخـذ اعنى أخـذ المال الّـذى يريد اخذه بحكم هذا الحاكم المفروض.

فلا حاجة فى هذه الصورة إلى التمسّك بمقبولة عمر بن حنظلة.

الصّورة الثّانيـة: ما إذا كان المأخوذ شخصيّا فمقتضـى القاعـدة جواز الأخـذ لانّ المأخوذ عين ماله و باق بملكيته فاخـذه منه يكون بلا اشكال.

و امّا القول بعدم جواز الاخذ و حرمته فى هذه الصورة تمسّكا بمقبوله عمر بن حنظلة لما قال فيها بانّ المأخوذ سحت.

و قد يردّ ذلك بضعف سند المقبولة.

و قـد يجاب، عن ضـعف سـندها بأنّها المقبولـة و معنى كونها المقبولـة أنّ اصـحابنا رضوان اللّه تعالى عليهم تلقّونها بالقبول فلا مجال للاشكال بضعف سندها.

أقول: و لم يتحقّق لنا مقبوليتها عند الاصحاب لعدم تفحصنا كاملا حتى كشف لنا انّهم يتكلون عليها أم لا؟

فمع قطع النظر عمّا يقال فى ضعف سند المقبولة نقول انّ الظاهر من المقبولة هو حرمة الأخذ من المحكوم عليه مستندا بحكم قضاتهم و لا ـ اطلاـق لا ـ على مـا يـأتى بـالنظر يشـمل المورد و يظهر ذلك للمراجع بالمقبولـة صـدرا و ذيلا لكون المفروض فيها هو خصوص المورد الّذى كان بحكمهم فعلى هذا نقول بأنّ الحق فى المسألة هو التفصيل بين الصورتين.

الجهة السابعة: إذا انحصر احقاق الحقّ بالترافع إلى من ليست له اهليّة القضاء

فهل يجوز الترافع إليه و أخذ حقّه أو مال بحكمه أو لا يجوز ذلك

أقول بعـد ما تكون الضـرورات تبيح المحظورات و أنّ الدّليل الدال على حرمة الترافع إلى من ليس له اهلية القضاء و حرمة أخذ المال بحكمه و انّ كـان محقّا واقعا و إن كان له اطلاق أو عموم لا بـدّ من التصـرف فيه من باب حكومـة دليل نفى الضـرر او وروده عليه و تكون النتيجة عدم كون النهى من الترافع إليه او أخذ المال بحكمه فى مورد الضرر كما هو المفروض فى هذه الصّورة.

فنقول فى هذه الصورة بجواز الترافع إليه و أخذ المال بحكمه فافهم.

***

[مسئلة ۴۴: يجب فى المفتى و القاضى العدالة]

اشارة

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۴۴: يجب فى المفتى و القاضى العدالة و تثبت العدالة، بشهادة عدلين و بالمعاشرة، المفيدة للعلم، بالملكة، او

الاطمينان بها و بالشّياع المفيد للعلم.

(۱)

أقول: قد مرّ فى المسألة ۲۲ الكلام فى الجهتين:

الجهة الاولی: اعتبار العدالة فی المجتهد،

و یعتبر أیضا فی القاضی، لانّه مع ملاحظة أهمیّة، منصب القضاء و الحکم، بین الناس بالعدل، الّذی أمر به الاسلام و لا یقیم العدل إلّا العادل، و ملاحظة وضع الشارع، یحصل القطع، باعتبارها، فی القاضی و مع ذلک، یستدلّ علی اعتبارها، بالإجماع و لعلّ وجه الاتفاق؛ ما قلنا، لا أن یکون اجماع تعبّدی، قائم علیها.

و کذا یستدلّ، بالرّوایة رواها، سلیمان بن خالد، عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال اتّقوا الحکومة، فان الحکومة، انّما هی للامام، العالم بالقضاء، العادل فی المسلمین، لنبی او وصی نبی» «۱» و مع کون المنصب، من النبی و الوصیّ، العادل فی المسلمین، فمن الواضح، اعتباره، فی غیرهما، ممّن یصحّ اشغال له، هذا المنصب، من المجتهدین.

و کذا یستدلّ بالرّوایة رواها، ابو خدیجة قال، بعثنی ابو عبد اللّه علیه السّلام، إلی اصحابنا، فقال قل لهم، ایّاکم، إذا وقعت بینکم خصومة، او تداری، فی شیء من الأخذ و العطاء، أن تحاکموا، الی احد، من هؤلاء الفسّاق، اجعلوا، بینکم رجلا، قد عرف حلالنا و حرامنا، فانّی قد جعلته علیکم، قاضیا و ایّاکم، أن یخاصم، بعضکم، بعضا، الی السلطان الجائر» «۲» بدعوی، انّ المستفاد منها، عدم لیاقة الفاسق، لانّ یشغل منصب القضاء.

و یمکن الإشکال، فی الاستدلال بها، بانّ النهی، بالتّحاکم، عند هؤلاء

---

(۱) الروایة ۳ من الباب ۳ من ابواب صفات القاضی من الوسائل.

(۲) الروایة ۶ من الباب ۱۱ من ابواب صفات القاضی من الوسائل.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۱۸۳

الفسّاق، یمکن أن لا یکون، لمجرّد فقهم، بل لکونهم، منصوبین من قبل الحکام الجور، و کون الفسق، من وصفهم، فذکره، کان من باب الاشارة إلیهم، لا لکون منشأ النّهی، هذه الصّفة و لهذا لم یعتبر ذلک، فی الذیل، لمن أمر بالرّجوع إلیه، و علی کلّ حال، یعتبر فیه العدالة.

الجهة الثانیّة: قد مر فی المسألة ۲۳ ما یعرف و یثبت به العدالة،

فالاوّل، العلم من ایّ طریق حصل، و من جملة «الطرق، المعاشرة المفیدة للعلم، بعدالته و من جملة الطرق الشیاع، المفید للعلم، الثّانی، شهادة العدلین، الثالث، الاطمینان، لکونه، بحکم العلم، عند العقلاء و ترتیبهم علیه، أثر العلم و عدم ردع الشارع عنه، الرّابع، حسن الظّاهر، بالنّحو الّذی قلنا فی المسألة ۲۳.

***

[مسئلة ۴۵: إذا مضت مدّة، من بلوغه و شکّ بعد ذلک]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۴۵: إذا مضت مدّة، من بلوغه و شکّ بعد ذلک، فی أنّ اعماله، کانت عن تقلید صحیح، أم لا؟ یجوز له البناء، علی الصّحة، فی أعماله السابقة و فی اللّاحقة، یجب علیه التّصحیح فعلا.

(۱)

أقول: الكلام فى المسألة فى موردين:

الاوّل: فى أنّه، إذا مضت مدّة من بلوغه و شكّ فى ان اعماله، كانت عن تقليد صحيح، أم لا؟ يجوز له البناء عل الصحّة، فى اعماله السابقة، فقد امضينا الكلام فيه، فى المسألة ۴۱.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۸۴

الثّانى: فى انّه يجب عليه، التّصحيح فعلا، بالنّسبة إلى اعماله اللاحقة، بالرّجوع، الى من يجب الرجوع إليه، و هو المجتهد، الجامع لشرائط الفتوى، و لا يفيد اجراء اصالة الصّحة، بالنّسبة الى اعماله، السّابقة، لتصحيح الاعمال اللاحقة، لعدم كون لوازم هذا الاصل، حجّة، حتّى بناء على كونه، من الامارات، لقصور دليله.

***

[مسئلة ۴۶: يجب على العامى، أن يقلّد الاعلم]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۴۶: يجب على العامى، أن يقلّد الاعلم، فى مسئلة وجوب تقليد الاعلم، او عدم وجوبه، و لا يجوّز ان يقلّد غير الاعلم، إذا افتى، بعدم وجوب تقليد الاعلم، بل لو افتى الاعلم، بعدم وجوب تقليد الاعلم، يشكل جواز الاعتماد عليه، فالقدر المتيقّن، للعامى، تقليد الاعلم، فى الفرعيّات.

(۱)

أقول: اما وجوب الرجوع الى الاعلم فى المسألة، لو لم يكن الشخص مجتهدا و لا بانيا على الاحتياط لانّه، يجب التقليد، فى هذه المسألة، و قدر المتقين، هو الرجوع، الى الاعلم، لانّه يعلم ببراءة الذّمة، بالرّجوع إليه، و جواز الرجوع، الى غير الاعلم مشكوك، فلا بدّ بحكم العقل، الرّجوع الى المتيقن، فعلى هذا يتعيّن الرجوع، الى الأعلم، فى مسئلة وجوب تقليد الاعلم، و لا يجوز الرّجوع، الى غير الأعلم.

و امّا ما قال، من أنّه لو افتى الأعلم، بعدم وجوب تقليد الاعلم، يشكل الرّجوع إليه، فلا يكون، فى محلّه، لانّه على الفرض، يكون التكليف، الرّجوع الى الأعلم و من جملة، ما يرجع إليه، هذه المسألة، فلا اشكال فى الرّجوع إليه، حتّى فى

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۸۵

هذه المسألة، و بعد فتوى الاعلم، بعدم وجوب تقليد الاعلم، يجوز له الرّجوع، الى غير الاعلم، مثل ما يبقى، على تقليد الميّت، ببركة تقليد الحىّ فى جوازه البقاء.

***

[مسئلة ۴۷: إذا كان مجتهدان، أحدهما أعلم، فى أحكام العبادات، و الآخر أعلم، فى المعاملات]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۴۷: إذا كان مجتهدان، أحدهما أعلم، فى احكام العبادات، و الآخر أعلم، فى المعاملات، فالاحوط، تبعيض التقليد، و كذا، إذا كان أحدهما، أعلم فى بعض العبادات مثلا و الآخر فى البعض الآخر.

(۱)

أقول: قد مرّ فى المسألة ۱۲ أنّ الاقوى، وجوب تقليد الاعلم، فيما يعلم المكلف، بمخالفة فتواه، مع غير الأعلم و كذا، فى صورة الشّك، فى ذلك، فبناء عليه، إذا كان، أحدهما اعلم، فى بعض المسائل، و الآخر، فى بعضها الآخر، يجب تبعيض التقليد، و التقليد،

فی کلّ مسأله، عمّن، هو اعلم، من الآخر، فیما یشکّ، باختلاف فتواهما، فضلا عمّا یعلم، باختلاف، فتوی الأعلم منهما، مع غیر الأعلم.

***

[مسئلة ۴۸: إذا نقل شخص، فتوی المجتهد خطأ]

اشارة

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۴۸: إذا نقل شخص، فتوی المجتهد خطأ، یجب علیه، إعلام من تعلّم منه، و کذا إذا أخطأ المجتهد، فی بیان فتواه، یجب علیه الأعلام.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۱۸۶

(۱)

أقول: یمکن، أن یستدلّ علی وجوب الاعلام، إذا أخطأ الناقل، فی نقل الفتوی، أو أخطأ المجتهد، فی بیان الفتوی، بأمور:

الامر الاوّل: وجوب بیان الاحکام و إرشاد الضّال،

و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، و هذا الوجه و ان کان، فی حدّ ذاته تماما، لکن لا ـ یختصّ ذلک، بخصوص من أخطأ، فی النقل، أو الفتوی أوّلا، و توقّفه علی کون الفعل، او الترک ضلالة، او معروفا، أو منکرا، و مع جهل الشخص، لتوهمه، أنّ ما یفعله، هو الواقع، و عدم علمه، بأن ما یترکه معروفا، و ما یفعله منکرا، لا یکون، مورد ذلک، ثانیا، و أنّ هذا الوجه، لا یقتضی، إلّا بیان الاحکام، بحیث لا یندرس الاحکام، و امّا وجوب إیصاله، إلی کلّ فرد، فرد، حتّی إذا توقف علی الحضور، فی بیوتهم و امکنتم، فغیر معلوم، فلا یوجب ذلک، وجوب المدّعی و هو الاعلام، بخصوص الشّخص، ثالثا ثمّ أنّ هذا الوجه، علی تقدیر تمامیته، یقتضی الاعلام، فیما أخطاء و نقل إباحة، ما هو الواجب، او الحرام واقعا، أو افتی بحلیة، ما هو الواجب، أو الحرام، و کذا إذا أخطأ، فی النقل، أو الفتوی و ذکر ما هو مباح واقعا، بانّه واجب، أو حرام، لانّ کلّ ذلک، من بیان الاحکام الواجب، علی الشّخص.

الأمر الثّانی: انّه نعلم، من ایجاب شیء، أو حرمته، انّ الشارع، یرید وجود الاوّل و عدم وجود الثانی،

لانّ المستفاد، بحسب المتفاهم العرفی، من دلیل الوجوب، و التحریم، هو محبوبیّة وقوع الواجب، و مبغوضیّة وقوع الحرام، فی الخارج، سواء کان ذلک، بالمباشرة، أو بالتّسبب، فعلی هذا، یقال، بانّ من أخطاء، فی نقل الفتوی، أو فی الافتاء، و صار بسببه، الواجب متروکا، فی الخارج، أو الحرام موجودا، فی الخارج، فهو صار سببا لذلک، فقد أتی، بما هو مبغوض المولی، فیجب علیه الاعلام، بخطائه، کی لا یقع مبغوض المولی، أو لا یترک محبوبه، و لاجل ذلک، یجب الأعلام،

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۱۸۷

و فیه أنّ تمامیّة الدّلیل، موقوف، علی کون ترک الواجب، و فعل الحرام، مبغوض الشارع، علی کلّ حال و إن کان الفاعل جاهلا، بهذه المبغوضیّة، و هذا غیر معلوم.

ان قلت لا ـ اشکال، فی انّ الشارع، المرید فعل الواجب، لاجل المصلحة، و ترک الحرام، لاجل المفسدة، یکون فعل الاوّل، و ترک الثانی مطلوبه علی کلّ حال، و من یکون جاهلا، بالتّکلیف، یکون لأجل جهله، معذورا و أثر جهله، عدم استحقاقه، للعقاب، لا عدم

مبغوضيّة، ما ترک من الواجب، او فعل من الحرام.

قلت انّه فى كلّ مورد، يكون التكليف، من قبل المولى فعليّا، من غير جهـة جهله و ان لم يكن، من حيث جهله فعليّا، او منجّزا، صـحّ ما قلت، من كون فعل الحرام، و ترک الواجب، مبغوض المولى، و ان لم يعلم به، المكلّف و لا يصـح عقابه، على ترک مطلوب المولى، او فعـل مبغوضه، و بعبـارة اخرى، جهـل المكلف، لا ينافى مع المبغوضـيّة، و امّا فيما لا يكون التكليف فعليّا، حتى من غير حيث جهل المكلّف، فلا يكون العمل، فعلا، او تركا، مبغوضا فعلا و مجرّد الوجوب، أو الحرمـة، لا يـدلّ على المطلوبيـة، او المبغوضـيّة على كلّ حال، إذ يمكن، كون المصلحة، المترتبة على الواجب، و المبغوضيّة، المترتبة، على الحرام، مترتبة على خصوص، صورة صدور الفعل، او ترک الفعل، بالمباشرة، لا بالتسبيب، فلا يستفاد، من وجوب شيء، أو حرمته، كشف مبغوضية، ترک الاوّل و فعل الثانى، على كلّ حال، و ان كان بالتسبيب، بالتّرک فى الواجب، أو الفعل، فى الحرام.

ثمّ انّ هـذا الوجه، على تقـدير تمـاميته، هـل يقتضـى وجوب الاعلام، فى ما اخبر المفتى، او ناقل الفتوى، بوجوب شـيء أو حرمته، مع كونه فى الواقع، مباحـا، كمـا يقتضـى الأعلام، فى مـا أخبر بحليّـة، ما هو واجب، أو حرام واقعا، أو يختصّ الاعلام، بخصوص الصورة الثّانية:

مقتضـى الـدّليل، وجوب الاعلام، فى خصوص الصورة الثانيـة، لانّه فى هـذه الصّورة، يوجب ترک الاعلام، وقوع مبغوض المولى، أو ترک محبوبه، فى الخارج، لا فى الصورة الأولى.

الأمر الثّالث: دلالة بعض الأخبار على ذلک.

منهـا ما رواها، ابو عبيـدة، قال، قال ابو جعفر عليه السّـلام من أفتى الناس بغير علم و لا هـدى، من اللّه، لعنته ملائكـة الرّحمـة و ملائكة العذاب و لحقه وزر، من عمل بفتياه» «۱» و غير ذلک، راجع الباب المذكور، و لكن عندى، فى دلالتها، على وجوب الاعلام، فى محلّ النزاع نظر، لانّه، غاية ما يستفاد منها، و من نظائرها، هو مبغوضيّة الفتوى، بغير العلم، و هذا راجع، إلى من يفتى، مع عدم العلم، و بدون الحجّة له، على الحكم و لا تشـمل من يفتى، بمسألة خطأ، مع كونه، فى فتواه، متّكيا على الحجّة و إن أخطأ واقعا، فمن يفتى، بغير علم، ليس بمعذور، و فى الفرض، يكون معذورا، فى فتواه و إن صدر الخطاء منه.

منها «۲»، ما رواها عبـد الرحمن بن الحجّاج، قال كان ابو عبـد اللّه عليه السّـلام، قاعـدا فى حلقة ربيعة الرّأى، فجاء أعرابى، فسأل ربيعة الرّأى، عن مسئلة، فاجابه، فلمّا سـكت، قال له الاعرابى، أ هو فى عنقک، فسـكت عنه، ربيعـة و لم يردّ عليه، شـيئا، فاعاد المسألة عليه، فأجابه بمثل ذلک، فقال له الاعرابى، أ هو فى عنقک، فسـكت ربيعة، فقال ابو عبد اللّه عليه السّلام، هو فى عنقه، قال أو لم يقل و كلّ مفت ضـامن» و الإنصـاف دلالـة، هـذه الروايـة، على كون المفتى ضامنـا و ما قاله، فى عنقه، فلو أخطأ يقتضـى ذلک الاعلام بالخطاء، للخروج عن الضّمان و نجاة عنقه و الرّواية و إن

---

(۱) الرواية ۱ من الباب ۷ من ابواب آداب القاضى من الوسائل.

(۲) الرواية ۲ من الباب ۷ من ابواب آداب القاضى من الوسائل.

كانت فى المفتى، لكن بتنقيح المناط، يدخل النّاقل، المخطئ فى نقله، فلاجل هذه الرواية، نقول بوجوب الاعلام.

***

[مسئلة ۴۹: إذا اتفق فی اثناء الصّلاة، مسئلة لا یعلم حکمها]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۴۹: إذا اتفق فی اثنـاء الصّـلاة، مسـئلة لاـ یعلم حکمهـا، یجوز له أن یبنی، علی أحـد الطرفین، بقصـد أن یسـأل، عن الحکم بعد الصلاة و أنّه إذا کان، ما اتی به، علی خلاف الواقع، یعید صلاته، فلو فعل ذلک و کان ما فعله، مطابقا للواقع، لا یجب علیه الاعادة.

(۱)

أقول: فی مورد المسألـة، تـارة، یتمکّن من الاحتیاط و یعلم طریقه، مثلا یشکّ فی أثناء الصّـلاة، فی وجوب ذکر الرّکوع، قبل أن یأتی به و انّه هـل یجب التسبیـح، مرّة او ثلث مرّات و تـارة لاـ یتمکّن، من الاحتیـاط، مثـل مـا یشـکّ فی أنّ السّورة، هل تکون واجبـة، فی الصـلاة، أو حرامـا، و کـذلک، تـارة، نقول بحرمـة قطع الصـلاة، حتّی فی مثـل، هـذا المورد، الّـذی لم یجزم بصـحّتها و تارة، لا نقول بذلک، بل حرمته منحصرة، بما إذا أمکن له، حال إتیانها، الجزم بصحّتها، کما لا یبعد ذلک، لانّ العمدة، فی وجه، حرمة قطع الصّلاة، الاجماع و الإجماع، متیقّنه الصّورة الثّانیة.

و کـذلک، تـارة کان الواجب علیه، تعلّم المسائل، المبتلی بها، غالبا فی الصّـلاة، لتمکّنه من التعلم، و اطمینانه، او احتماله الابتلاء بها و تارة لا یجب علیه، لغفلته عن ذلک، أو اطمینانه، بعدم الابتلاء بها.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۱۹۰

و نقول بعونه تعـالی، لو اتّفق للمکلّف، فی اثنـاء الصّـلاة مسئلة، لاـ یعلم حکمهـا، فـان أمکن، الاحتیـاط، و یمکن له، العمل به، یجوز العمل و به یقطع بالامتثال، کما أنّه یجوز له، الأخـذ بأحـد طرفی المسألـة، رجاء و اتمام الصـلاة و السؤال عن الحکم بعـدها، فان کان عمله موافقـا، لما هو الواجب علیه، فهو و الا یعیـد، أو یقضـی الصـلاة و لا یجب علیه الاحتیاط تعیینا، فیما أمکن الاحتیاط، لعـدم دلیل علیه، و کذلک، فیما لا یتمکّن من الاحتیاط، فأیضا، له أن یبنی، علی أحد طرفی المسألة و یتمّ صلاته، ثم یسأل عن المسألة، فان طابق ما عمل، مع ما هو الواجب علیه، فهو و إلّا یعید، أو یقضـی الصـلاة، هذا کلّه، إن قلنا، بحرمة قطع الصّـلاة، فی مثل المورد و إلّا لو قلنا، بجوازه، فکمـا یجوز له، مـا قلنـا، یجوز له، قطع الصـلاة و الاعـادة، علی مـا هو المطلوب، و لاـ فرق فیما قلنا، بین ما کان الواجب علیه، التّعلم او لا؟ لأنّه فی کلّ من الصورتین، لا إشکال فی الأخذ، بما ذکرنا.

***

[مسئلة ۵۰: یجب علی العامی، فی زمان الفحص]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۵۰: یجب علی العامی، فی زمان الفحص، عن المجتهد، أو عن الاعلم، أن یحتاط فی اعماله.

(۱)

أقول: لانّه معه، یکون مأمونا، عن العقاب و بـدونه، لا یأمن عنه، و الواجب هو الاحتیاط، بمقـدار یؤمن، عن العقوبة و هو کما یحصـل بالاحتیـاط، بین المحتملات، یحصـل بالاخـذ، بمـا هو الاـحوط، من أقوال، الـذین یحتمـل اجتهـادهم او اعلمیتهم، فإذا دار الأمر، بین شخصین، یکفی الأخذ بأحوط القولین منهما، لانّه، به یؤمن

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۱۹۱

عن العقوبة.

***

[مسئلة ۵۱: المأذون و الوكيل، عن المجتهد]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۵۱: المأذون و الوكيل، عن المجتهد، فى التّصرف فى الاوقاف، أو فى أموال القصر، ينعزل بموت المجتهد، بخلاف المنصوب من قبله، كما إذا نصبه متولّيا، للوقف، أو قيّما على القصر، فانّه لا تبطل توليته و قيمومته على الاظهر.

(۱)

أقول: قد ترى أنّ المؤلّف رحمه اللّه فرّق بين صورة، يكون الشخص مأذونا، أو وكيلا، عن قبل المجتهد، فأفتى بانعزاله، بموت المجتهد و بين ما كان منصوبا من قبله للتولية على الوقف او قيّما على القصر فافتى بعدم انعزاله بموت المجتهد و فصّل بعض فى الصورة الثانية، بين ما إذا كان، من جعله المجتهد، متولّيا، او قيّما، من قبل نفسه، بحيث يكون من شئون ولايته، فينعزل بموته، و بين ما جعله متولّيا، أو قيّما، عن الامام عليه السّلام بحيث يكون، من شئون ولايته عليه السّلام فلا ينعزل بموته، لانّه فى الاوّل، من تبعاته، فيذهب ما تبعه، بتبعه، بخلاف الثّانى، لانّ الامام عليه السّلام باق فيبقى توابعه.

أقول مضافا الى ما يأتى إن شاء اللّه فى أنّ مقتضى دليل ولاية الفقيه، هو انّه نائب عن الإمام و ما يعمل يكون عمله عليه السّلام فمن ينصبه لامر ينصبه حقيقة من قبل الإمام، فلا يصحّ التفصيل، بانّه يتصوّر، فى المأذون و الوكيل، هذا التفصيل و، لو تمّ كلامه فى المنصوب و وجد دليل، على ولاية الفقيه، فى كلّ من الجهتين، أعنى فى أن يؤذن، او يوكّل من قبل نفسه، و من باب، انّ له الولاية و بولاية نفسه، إذن له، أو

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۱۹۲

و كلّه، ففى هذه الصّورة، ينعزل بموت المجتهد، لكون الاذن و الوكالة، من قبل شخص خاص، كان له التّصرف و الاذن و الوكالة، ما دام حيا و مع موته، يذهب اختياره، فلا معنى لبقاء، اذن المأذون، أو الوكيل من قبله، و فى أن يكون اذنه، أو توكيله، من باب انّ له حقّ، لان يؤذن، أو يوكّل، من قبل الإمام عليه السّلام و بعبارة أخرى، كان الوكيل، فى التوكيل عنه عليه السّلام، ففى هذه الصّورة، لا ينعزل المأذون، أو الوكيل لبقاء الموكّل و هو عليه السّلام، بناء على كون الولاية، فى الأذن و الوكالة، عن قبله عليه السّلام للمجتهد ثمّ بعد ذلك كله، نقول بعونه تعالى، بانّا تارة، لم نقل بولاية للفقيه مطلقا، فى غير الافتاء و القضاء، بل ما يمكن له تصدّيه، من الأمور الاجتماعيّة و السّياسيّة و أمر الحكومة و الدخالة، فى أمور الغيّب و القصّر، ليس الّا بمقدار، يجب إجرائها حسبة، من باب، عدم جواز تعطيلها و كون دخالة الفقيه حسبة، من باب القدر المتيقن، لانّه بعد عدم جواز تعطيل هذه الأمور، للزوم اختلال النظام، أو بعض جهات اخرى، فامّا يجب تصدّى هذه الأمور، على كلّ واحد من المؤمنين، أو عدولهم، أو على خصوص الفقيه، و القدر المتيقن، هو الفقيه، فليس دخالته، من باب ولاية له، كما يظهر، من بعض، فلا معنى لبقاء التولية، او القيموميّة، بعد موت المجتهد، لمن نصبه متولّيا، أو قيّما، لانّه متى كان حيّا، كان له إشغال، هذه الأمور و تصدّيها حسبة و مع موته، لا بدّ من الرّجوع، الى من له الصلاحية، من بين الاحياء، للدّخالة فيها.

و اما بناء على كون الفقيه، من الأولياء و له الولاية، حتّى فى غير الفتوى و القضاء، فى طول النبى و الإمام صلّى اللّه عليه و آله و سلم، فلا بدّ من التكلم، فى مقدار ولاية الفقيه، و ليس هنا، مقام التعرّض لولاية الفقيه و ما يأتى بنظرى، القاصر عاجلا، هو عدم الاشكال فى ولايته، فى عصر الغيبة، فى الجملة و من يتأمل فى وضع الاسلام و حكومته و ما هو، مورد نظر صادعه، كيف يتأمّل فى ولاية الفقيه، و هل يوجب

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۱۹۳

انكارها، إلّا إيكال الناس إلى أنفسهم، فى الحقيقة و وقوع التشاجر و التنازع بين المسلمين، كيف و يقول صاحبنا صاحب العصر و الزمان روحى فداه «و اما الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها، الى رواة أحاديثنا، فانّهم حجّتى عليكم و انا حجّة اللّه عليهم» فما هذه

الحوادث، هل الاحکام فقط و هل القضاء فقط، أو هو جعل رواة احادیثهم حجّة و کما قلت سابقا فی طیّ المسألة الاولی أعطی العلماء هذا المنصب، فلایّ أمر جعلهم حجّة لان ینزو و یجلسوا فی بیتهم و لا یبالون، ما وقع علی کیان الاسلام، او جعلهم حجّة لأن یرجع الناس إلیهم، فی الحوادث الواقعة و هم یجیبون و یقیمون، بما یجب أن یقام به و الحاصل لو لم یکن، دلیل و نصّ علی ولایة الفقیه، کان الوارد، علی ما یرید الدّین، مع کماله و وجود، ما یحتاج العباد، إلیه، فیه، من السّیاسة و تدبیر الملک و الملّة و صلاح حال الرعیة، و المبارزة مع الجاحدین، و کیفیة الدفاع، عن الاسلام و یعدّون له، ما یستطیعون یقطع، انّه لا بدّ من کون الأمر، بید من یصلح الأمور، و لو لم یکن، ولیّ فی غیبة الإمام و هو المجتهد، فمن یرعی النّاس، فاذا لا اشکال، فی ولایة الفقیه، و لیس حدود ولایته، منحصرا فقط، بأمر الغیّب و القصر، بل یوسع الأمر، حتّی إلی تأسیس العدّة و العدّة و إدارة المجتمع، مضافا إلی دلالة بعض النصوص علیها، و لیس المقام، مقام التعرّض لها، و قد تعرّضنا لبعض الکلام فی هذا الباب فی المسألة الاولی من مسائل هذا الکتاب و فی رسالة مستقلّة فی ولایة الفقیه.

و علی کلّ حال، بعد ثبوت الولایة للفقیه، فی الجملة، نقول بأنّ مقتضی، ما یستفاد من النصوص، المربوطة بالمقام، و مقتضی، کون الفقیه نائبا، عن الإمام علیه السّلام، و حجّة من قبله، عدم استقلال له، بل ما یعمل، یعمل بعنوان النیابة و کونه حجّة، من قبله علیه السّلام، فلو نصب متولّیا، او قیّما و لو نصبه، من قبل نفسه، و من باب کونه، من

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۱۹۴

شئون ولایته، لکن حیث کان، شان ولایته، هو تصدیه، من قبله، فلیس وزان ولایته، وزان ولایة مستقلّة، فی قبال النبی و الوصی علیهما السّلام، حتّی یکون مجعولاته، من قبل نفسه، کما یستفاد من الخبر الشریف، الّذی یروی عن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم، اللّهمّ ارحم خلفائی الخ، و بعد کون ولایته، فی الحقیقة، نیابة، فمن یتصدّی لأمر، من التولیة، او القیمومة، فهو یتصدّی، فی الحقیقة، عن قبل الإمام علیه السّلام، غایة الامر بواسطة الفقیه فلا یفرض صورتان کما قال بعض شراح «۱» العروة و ذکرنا فی أوّل المسألة من انه تارة ینصب المتولی او القیّم من قبل نفسه و تارة عن قبل الامام علیه السّلام» و قیاسه بما ذکر، من انّه، إذا کان، فی ذمّة زید واجب، فاستناب عمرا، فلمّا اشتغلت ذمّة عمرو به، ثمّ مات فاستناب وارثه بکرا، فبکر، یکون نائبا، عن عمر، لا عن زید، قیاس مع الفارق، لانّ مثل الفقیه، مثل الوکیل و هو یعمل، عمل الموکّل، فإذا مات المجتهد، فلا معنی لانعزال، من جعله متولّیا، او قیّما.

***

[مسأله ۵۲: اذا بقی علی تقلید المیّت من دون انّ یقلّد الحیّ فی هذه المسألة]

قوله رحمه اللّه

مسأله ۵۲: اذا بقی علی تقلید المیّت من دون انّ یقلّد الحیّ فی هذه المسألة کان کمن عمل من غیّر تقلید.

(۱)

أقول: ظاهر مفروض المسألة، ما إذا بقی، علی تقلید المیّت، من دون تقلید الحیّ، و لم یکن بقائه، عن اجتهاد، ففی هذه الصّورة، کان، کمن عمل من غیر تقلید، لعدم کون عمله، مستندا، إلی اجتهاد، أو إلی تقلید، و لا یکون عمله، علی طبق

(۱) المستمسک، ج ۱، ص ۷۶.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۱۹۵

الاحتیاط، و إدراک الواقع به، فیکون من مصادیق الجاهل بالحکم، و قد مرّ تفصیل حکمه، فی طی مسئلة ۷ و ۱۶ فراجع، و امّا ان کان، فی مسئلة البقاء مجتهدا، اعنی بقی علی تقلید المیّت، عن اجتهاد، فیصحّ عمله.

***

[مسئلة ۵۳: إذا قلّد، من يكتفى بالمرّة مثلا فى التسبيحات الأربع]

اشارة

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۵۳: إذا قلّد، من يكتفى بالمرّة مثلا، فى التسبيحات الأربع و اكتفى بها، أو قلّد من يكتفى، فى التيمم، بضربة واحدة، ثم مات، ذلك المجتهد، فقلّد من يقول، بوجوب التعدد، لا يجب عليه، إعادة الاعمال، السّابقة و كذا، لو أوقع عقدا، أو إيقاعا، بتقليد مجتهد، يحكم بالصّحة، ثم مات و قلّد من يقول، بالبطلان، يجوز له، البناء على الصّحة، نعم فيما سيأتى يجب عليه العمل، بمقتضى فتوى المجتهد الثّانى و أمّا إذا قلّد، من يقول بطهارة شىء، كالغسالة، ثمّ مات و قلّد، من يقول بنجاسته، فالصّلوات و الاعمال السابقة، محكومة بالصّحة، و إن كانت مع استعمال ذلك الشّىء و أمّا نفس ذلك الشىء، إذا كان باقيا، فلا يحكم بعد ذلك بطهارته، و كذا فى الحليّة و الحرمة، فإذا أفتى المجتهد الاوّل، بجواز الذّبح بغير الحديد، مثلا، فذبح حيوانا كذلك، فمات المجهد و قلّد، من يقول بحرمته، فان باعه، أو أكله، حكم بصحة البيع و إباحة الأكل، و امّا إذا كان الحيوان المذبوح موجودا، فلا يجوز بيعه و لا أكله و هكذا.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۱۹۶

(۱)

أقول: اعلم أنّ

المسألة، من صغريات الحكم الظاهرى

، و إجزاء لحكم الظاهرى، عن الحكم الواقعى، صار مورد الخلاف، فبعض يقول، بعدم الاجزاء مطلقا، و بعض يقول بالاجزاء، مطلقا، و بعض يقول، بالتفصيل، بين العبادات و المعاملات، من العقود و الايقاعات، فيقول بالاجزاء و بين غيرهما، من الاحكام التكليفية، و الوضعيّة، فيقول بعدم الاجزاء، كما اختاره المؤلّف رحمه اللّه، على ما نسب إليه، فى التنقيح، «۱» فى طى المسألة ۱ من باب ما ذهب إليه، فى هذه المسألة الّتى نحن فيها، و لكن ما يأتى بالنّظر، هو انّ السيد المؤلّف رحمه اللّه اختار الاجزاء، بالنّسبة إلى ما مضى مطلقا، و قوله بنجاسة الغسالة، إن كانت باقية، نظرا، الى فتوى المجتهد الحىّ، بنجاستها فعلا و كذلك فى المذبوح، بغير الحديد، إذا كان باقيا، فلا يجوز بيعه و لا أكله فعلا، نظرا، إلى فتوى المجتهد الحىّ، بعدم الاكتفاء، فى مقام الذبح، بغير الحديد، ففى كلّ الموارد، ما رتّب على فتوى، المجتهد الميّت، فى السابق يحكم بصحّته و فيما بقى، يحكم بعدم الصّحة و عدم ترتيب الأثر، فليس قوله رحمه اللّه بعدم إعادة الأعمال السابقة الواقعة من المقلّد، على طبق فتوى المجتهد الميّت، من اكتفائه من التسبيحات، بالمرّة و فى التيمّم بضربة واحدة، و الحكم بنجاسة الغسالة، مع بقائها و عدم جواز بيع المذبوح، بغير الحديد و أكله تفصيلا، بين العبادات و العقود و الايقاعات، و بين غيرهما من الاحكام التكليفيّة و الوضعيّة، لانّ فيما مضى حكم بالصّحة، لانّه قال، بانّ الصلاة و الأعمال السابقة، الواقعة، مع الغسالة، محكومة بالصّحة، و كذا لو بيع، أو أكله، قبل موت الميّت، المقلّد، يحكم بصحّة بيعه و إباحة أكله، و هذا ليس تفصيلا، كما انّه يحكم فعلا، بوجوب إتيان ثلاث تسبيحات و ضربتين فى التيمم، بل السيد رحمه اللّه ظاهر كلامه، فى العقود و الايقاعات، الاجزاء و ترتيب الأثر، حتّى بالنسبة الى

---

(۱) التنقيح، ج ۱، ص ۴۴.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٩٧

الآثار، المترتبة فعلا و بعد كشف الخلاف مثلا، إذا وقع العقد بالفارسية، فكما صحّ كلّ اثر رتب، عليه قبل كشف الخلاف، يرتب عليه، حتّى بعد كشف الخلاف، كلّ أثر يكون للعقد فعلا و لاحقا، و لا يحتاج فعلا ترتيب الآثار اللّاحقة، الى عقد جديد، العربيّة و هذا ليس لازم القول بالاجزاء و ما يقول، السيد رحمه اللّه، مما قلنا يكون فى المعاملات فقط، لا فى العبادات، كما توهم فى التنقيح، لانّ العبادات الماتى بها، قبلا على طبق نظر الميّت ليس له أثر فعليّ، غير الاعادة و القضاء و عدم الاعادة و القضاء، يكون أثرا آخرا، أو صحة العبادة حسين، عدم كشف الخلاف، فكلام السّيد رحمه اللّه، غير تمام فى خصوص العقود و الايقاعات، و لا يكون فى الحقيقة تفصيلا فى الاجزاء و عدمه، من الموارد، و لكن يمكن ان يقال فى وجه التزامه، بترتيب آثار الصّحة، حتى فيما بعد ذلك فى العقود و الايقاعات، من باب ان الاثر، حتى فى لحال مرتّب على نفس حدوث العقد، لانّ الأثر مرتب على نفس الحدوث، حدوثا و بقاء، فيبقى الأثر بما حدث سابقا من العقد، فتأمل.

و اختار سيدنا الأعلم فقيد الاسلام آيت اللّه المعظم البروجردى رحمه اللّه الإجزاء فيما يكون، لسان جعل الحكم الظّاهرى، لسان الفرديّة، مثل المذكور فى المسألة، فالدّليل الدال، على كفاية تسبيحة واحدة، فى التسبيحات الاربع، فى الصلاة، أو ضربة واحدة فى التيمم، يجعله فردا للصّلاة و التيمم، فتكون الصلاة و التيمم، فى الفرض، فرد لطبيعة الصلاة و التيمم، مثل الصلاة، مع ثلاث تسبيحات، و مثل الضربتين، فى التيمم، و امّا فيما كان المأمور به، بالحكم الظّاهرى، طبيعة أخرى غير الطبيعة المأمور به، بالأمر الواقعى، مثل ما كان أحدهما الجمعة، و الآخر ظهرا فلا يجزى الظّاهرى عن الواقعى، إذا عرفت ذلك كلّه:

نقول بانّه تارة، نقول بالاجزاء، امّا مطلقا أو فى خصوص، ما يكون الحكم

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٩٨

الظّاهرى فردا، للطّبيعة، ففى المسألة صح ما قاله المؤلّف رحمه اللّه فمن اتى بالصّلاة، بتسبيحة واحدة، او بالتّيمم بضربة واحدة، على طبق فتوى المجتهد، ثمّ مات و عدل الى الحيّ، الّذى يفتى بوجوب، ثلث تسبيحات و ضربتين، فى التيمم و كذا لو أوقع عقدا بالفارسية، أو ذبح بغير حديد، يحكم بصحة صلاته و تيمّمه و عقده و ذبحه، فيما مضى و اما بالنّسبة إلى الحال، فلا بد من الاخذ بفتوى الحيّ، و لازمه وجوب ثلاث، تسبيحات فى الصّلاة و ضربتان فى التيمم و إنشاء العقد، بالعربية، حتى بالنسبة الى العقد الّذى، جرى بالفارسيّة و عدم حلّية ذبح المذبوح، بغير حديد، و عدم جواز أكله، ان كان باقيا فعلا.

و

ما يمكن أن يستدلّ به، على الاجزاء وجوه:

الوجه الاوّل: دعوى الاجماع على الاجزاء

و فيه، انّه مضافا الى عدم تحقّق، إجماع على الاجزاء، لمخالفة بعض، بانّ كون الاتّفاق، من باب اجماع تعبّدى، كاشف عن قول المعصوم عليه السّلام، او وجود نصّ معتبر، غير معلوم، بل يمكن كون نظر القائلين، الى واحد من الوجوه الاخر الّتى، نذكرها إن شاء اللّه.

الوجه الثّانى: دعوى السيرة على الاجزاء،

و عـدم إعادة الأعمال الواقعـة، على طبق الطريق، بعد كشف الخلاف و فيه امّا أوّلا، عدم تحقق سـيرة من المتشـرعة، على ذلك و ثانيا تحقّق سيرة، ينتهى الى زمن المعصوم عليه السّلام، بحيث يكشف، عن كون ذلک من الشرع، غير معلوم، بل معلوم العدم.

الوجه الثالث: كون عدم الاجزاء،

و لازمه وجوب اعادة أعمال السابقة أو قضائها، بعد كشف الخلاف، موجبا للعسر و الحرج، و من المعلوم، نفى الحكم،

الموجب له، لقوله تعالى «۱»، مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ».

و فيه أنّه فى كـلّ مـورد، يكـون الإعـادة و القضـاء و تـدارك، مـا أتى على طبق الطريق، المنكشف خلافه، حرجيّا، نقول به، لكن لا يوجب ذلـك، فى كـلّ مورد كشف الخلاف، نعم يوجد نـادرا، مورد يكون التـدارك حرجيّا و لكن لا كليّة له، فالـدّليل أخصّ من المدّعى.

الوجه الرّابع: بعد كون، معنى حجّية الطرق و الامارات، منجّزيّتها، عند الاصابة و معذريّتها، عند الخطاء،

و تكون حجّيتها، متوقفة على الوصول بالمكلّف، بمعنى أنّه وصلت إليه حجّيتها، بحسب الكبرى و الصغرى، تكون حجّة مثلا، إذا علم بحجّيـة البينـة، و قامت على نجاسـة شـىء، يجب الاجتناب عنه، و منجّز عليه، عنـد الاصابـة و عـذر عنـد الخطاء، و تقـدّم على الأصـل الجـارى، على خلافه، فبعـد كون المراد، من الحجيّة مـا قلنـا، يظهر لـک، انّ انكشـاف الخلاف، فى الحجّيـة، امر غير معلوم، لانّه لو انكشف، عـدم حجيّة، مـا توهم حجّيتهـا، فليس معنى ذلک، انكشاف خلافها، بل معناه، سـقوطها عن الحجّيـة، بمعنى انّها كانت، قبل ذلک منجزة، عنـد الاصابـة، معذّرة عند الخطاء، و لا تكون فعلا، بعد قيام الحجّة، على خلافها حجّة، اى له، أثر الحجّية و هو المنجّزية و المعذّريـة، فيكون مورد قيام الحجة الثانية، على خلاف الحجّة السابقة، من قبيل تبدّل الموضوع دائما، و بناء عليه، لا ينكشف مخالفة الحجّة السابقة، مع الواقع، حتّى يقتضى القضاء، أو الاعادة، لانّ الحجة الثانية، تقتضى سقوط الحجّة الاولى، من حين قيامها لا انكشاف مخالفة الأولى، مع الواقع فى ظرفها.

و فيه أنّ حجّية الحجّة و إن كانت بالوصول، و مع الوصول ليس معناها، الّا

---

(۱) سورة الحج، الآية ۷۸.

المنجّزيـة و المعذريّـة، إلّـا انّ مقتضـى كلّ حجّيـة، هو ثبوت مـدلولها، فى الشـرع مطلقا، فعلا و سابقا، و بعـد ذلک، و عـدم اختصاص حجّيتها بزمان دون زمان، فعلى هـذا، مقتضـى الحجّة السابقة، و اللاحقة، هو كون مدلولها، ثابتا مطلقا، و لكن حيث انّ الحجّة السابقة، سقطت عن الحجّية، لا تؤثّر فعلا:

و الحجّيـة الثانيّـة حيث تكون حجّيـة فعلا، مقتضـى مـدلولها، عـدم صـحّة ما وقع، على طبق الحجّيـة السابقـة، و بطلان ما وقع، فلا بدّ من الاعادة و القضاء، فعلى الفرض، سـقطت حجّية قول المجتهد الميّت، فلا تؤثّر شيئا، و قول الحىّ حجّة فعلية، و هو على الفرض، يقتضى بطلان ما وقع، بمقتضـى قول المجتهـد الميّت، فيجب عليه الاعادة و القضاء، لانّ مقتضـى حجّيته، هو أنّ مـدلول قوله، ثابت مطلقا، فى كلّ من الأزمنة، من الحال و السابق و اللاحق.

الوجه الخامس: ما قیل، من أنّ منشأ الأخذ، بقول المجتهد الحیّ و العدول إلیه، بعد المجتهد المیّت، حکم العقل،

بتعیّن الأخذ بقوله، لانّه المتیقن فحجّیة قوله، من باب أصالة التعیین، و هی الاصل العقلی:

فنقول أنّ استصحاب الاحکام الظاهریة، الثابتة، بقول الحجّة السابقة، بالنسبة الی الاعمال السابقة، و هو قول المجتهد المیّت، وارد علیها، لورود الأصل الشرعی، علی الأصل العقلی، فلا بدّ أن یقال، بالاجزاء:

نعم لو کان الدّلیل، الدال علی حجّیة، رأی المجتهد الحیّ، له إطلاق لفظی یمکن أن یقال بشمولها للسابق، کشمولها للحال و لکن، بعد کون الدّلیل، أصالة التعیین، الثابتة بحکم العقل، فالمتیقن منه، حجیته فی الحال و لا یثبت بها، حجیة قوله، فی السابق و استصحاب الحکم الظاهری السابق، أو استصحاب الحجة، الثابتة سابقا، یقتضی بقاء الحکم الظاهری، لما وقع من الاعمال، حتّی فعلا، فلا دلیل، یقتضی

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۲۰۱

سقوط الحجیة، السابقة بل الاستصحاب، یقتضی بقاء الحکم الظاهری، الثابت سابقا، فتکون النتیجة الاجزاء.

و فیه انّ الحکم الظاهری، الثابت سابقا، کان مستتبعا، لحجّیة رأی المجتهد المیّت و بعد سقوط رأیه، عن الحجّیة، لا معنی للحکم الظاهری، کی یستصحب و فی الحقیقة، یکون المورد کالشّک الساری:

و مثله استصحاب، نفس الحجیة، بناء علی جریان استصحابها، لانّ مقتضی حجّیتها السابقة، کونها منجزة، أو معذّرة، مع فرض حجیتها، و بعد سقوطها عن الحجّیة، لیس بحجّة حدوثا، حتی یحکم بقاؤها، ببرکة الاستصحاب.

الوجه السّادس: ما هو مختار سیّدنا الأعظم آیت اللّه المعظم البروجردی رحمه اللّه فی الاصول،

اشارة

فی مبحث الاجزاء، و قد تعرّض مفصلا، لاجزاء الحکم الظاهری، عن الواقعی، لیس هنا مجال ذکره، بعد ما افاد، بانّ موضوع البحث، فی مسئلة الاجزاء، یفرض له صورتان:

الصّورة الاولی: ما إذا کان الواجب، واقعا طبیعة و قام الطریق، أو الاصل،

ای الحکم الظاهری، علی وجوب طبیعة اخری، مثلا- ما هو الواجب، فی یوم الجمعة، یکون صلاة الجمعة، و ما هو مفاد الحکم الظاهری، هو صلاة الظهر، فأتی بصلاة الظّهر، ثم انکشف الخلاف، فلا اشکال، فی عدم اجزاء الحکم الظّاهری، عن الواقعی، لانّ طبیعة الواجب الواقعی، لا مساس لها، مع طبیعة الواجب الظّاهری، و هذه الصّورة، لیست محلّ الکلام، فی الاجزاء رأسا.

الصّورة الثّانیة: ما إذا کان الواجب، بحسب الواقع و الظاهر طبیعة واحدة،

غایة الأمر، لهذه الطبیعة، فرد واقعا، و یکون مفاد الحکم الظاهری، جعل فرد آخر، لهذه الطبیعة، مثلا طبیعة الصلاة، واجبة واقعا، و ظاهرا، لکن بحسب الواقع، ما هو

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۲۰۲

فرد لهذه الطبیعة، الصلاة مع السورة، أو الصلاة، مع طهارة الثوب و البدن، و بمقتضی لسان الحکم الظاهری، من الاصل، أو الامارة،

هو أنّ من شكّ فى وجوب السّورة، لا يجب عليه السورة، بمقتضى حديث الرفع مثلا، أو إذا شكّ، فى طهارة بدنه، أو ثوبه، يحكم بطهارته، بمقتضى اصالة الطهارة، ففى هذه الصورة، يكون الحكم الظاهرى، بمفاده، ناظرا، الى الحكم الواقعى، و لا يلاحظ، مستقلا فى قبال الحكم الواقعى، بل له اصطكاك بالواقعى، ففى هذه الصورة، حيث يكون الحكم الظاهرى، بدليله حاكما، على الحكم الواقعى، و شارحا له، فمقتضاه، إجزائه عن الواقعى، حتّى فى صورة انكشاف الخلاف، لانّ لسان الظاهرى، جعل الفرديّة للطبيعة و أنّ الصلاة، لها فرد أيضا، و هو بلا سورة و كذلك، الطهارة المعتبرة أعمّ من الواقعى، و الظاهرى، فالفرد الظاهرى، فرد للطبيعة، مثل الفرد الواقعى، فقهرا إتيان الفرد الظاهرى، يقتضى الاجزاء، عن الواقعى، لحصول الطبيعة، و أفاد حين بحثه أنّه لا إشكال فى ذلك، ثبوتا و إثباتا، امّا ثبوتا، فلعدم استحالة، فى ذلك و أجاب عن بعض ما أورد، على الاجزاء، من الاشكالات العقليّة، امّا إثباتا، فلانّ هذا، مقتضى دليل حجّية الامارة، و الأصل فى خصوص هذه الصّورة:

فان تمّ ما أفاده «قدّس سرّه» من الاجزاء، فى هذه الصورة، فلا اشكال، فى عدم وجوب الاعادة و القضاء، فيمن أتى بتسبيحة فى صلاته، أو ضرب مرّة فى تيممه، بفتوى المجتهد الميّت، ثم رجع، الى الحيّ، الّذى يفتى، بوجوب ثلاث تسبيحات، فى الصلاة، أو ضربتين، فى التيمم و كذلك، لو عقد بالفارسيّة، أو ذبح، مع غير الحديد، فى انّه لا يجب عليه، اعادة الصلاة، أو قضائها، فى ما أتى بتسبيحة، أو ضرب مرّة، فى التيمم و كذلك، فى ما عقد بالفارسيّة، بالنسبة، إلى ما مضى و كذلك، فى الذّبح بغير الحديد، بالنسبة إلى ما مضى، و ان كان يجب، فى الحال، اتيان الصلاة، مع ثلاث

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۰۳

تسبيحات و التيمم بضربتين، و العقد بالعربى، و الذبح بالحديد:

هذا كلّه بالنّسبة، الى ما مضى، من الآثار المترتّبة سابقا، على طبق رأى المجتهد الميّت.

و امّا بالنسبة، الى الآثار الفعليّة، مثلا فيما عقد بالفارسيّة، فصحّ كلّ اثر، رتب عليه سابقا و امّا فى الحال فيجب الاخذ، بفتوى الحيّ، بفتوى الحيّ، فترتب الأثر فى الحال و بعد ذلك، محتاج الى إنشاء، عقد جديد، بالعربيّة و كذلك، فيما ذبح بغير الحديد، فما باع من الذبيحة، أو أكل منها سابقا فمحكوم بالصّحة، و اما فى الحال، فهى محكوم بالنجاسة، و لا يجوز بيعها، و لا أكلها بمقتضى فتوى الحيّ، من وجوب كون الذّبح بالحديد.

فما قال السيد رحمه اللّه فى المتن، من ترتيب الآثار الفعليّة، على العقد، أو الايقاع، الواقع على طبق، فتوى الميّت، حتّى بعد الرجوع الى الحى، المخالف فتواه مع الميت، ليس بتمام، كما عرفت، فى صدر المسألة، إلّا ان يقال، بأنّ الأثر من حلّية المرأة، مثلا فى عقد الواقع، بالفارسية حيث كان حدوثا و بقاء ترتب على نفس، حدوث العقد و لو ظاهرا فقد حدث العقد و صحّ فى حاله، بناء على الاجزاء فيترتب عليه الحلّية، حتّى فيما بعد و لكن هذا دعوى بلا دليل، أولا و امكان هذا الدعوى، فى الذبح بغير الحديد أيضا، فلم فرق بين العقد و الذبح ثانيا:

الفرق بين الوجوه الخمسة الّتى، أقيمت على تمامية الأجزاء، و بين الوجه السّادس، هو الاجزاء مطلقا، حتّى فيما كان، متعلّق الحكم الظاهرى، طبيعة، غير طبيعة المتعلّقة، للحكم الواقعى، إلّا أن يدعى أنّ محلّ النزاع، فى الاجزاء ليس هذه الصّورة بناء على هذه الوجوه و امّا بناء على الوجه السادس هو اختيار الاجزاء، فيما كان لسان الحكم الظاهرى، جعل الفرديّة و التوسعة، فى دليل الواقع، و لم يكن متعلق الحكم الظّاهرى، الّا الفرديّة للطبيعة المتعلقة، للحكم الواقعى، و هو مختار سيّدنا

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۰۴

الاعظم «قدّس سرّه» فالاجزاء مختص، بهذه الصورة فقط.

امّا لو لم نقل، بالاجزاء حتى فى هذه الصورة فمقتضى القاعدة، إعادة ما فات منه، من الصلاة، أو القضاء، بعد انكشاف الخلاف، إذا كان المتروك، من الخمسة، الّتى يجب، بمقتضى حديث لا تعاد، أعاد الصلاة لتركها، و امّا إن كان من غيرها، فلا يجب قضاء الصلاة

و لا ـ إعادتها، ان قلنا، بشمول حديث لا ـ تعاد، لغير الناسى، من الجاهل بالحكم، ان كان عن قصور، و اما لو انحصرناه، بخصوص الناسي، يجب الاعادة و القضاء: فى الجاهل و ان كان جهله عن قصور

هذا فى الصّلاة و امّا فى غيرها، من العبادات، فيجب إعادتها، أو قضائها، كالصّوم و الحجّ، ان كان اطلاق، دليل اعتبار الشرط، أو الجزء المتروك، او عدم المانع الموجود، يشمل محلّ الكلام، أعنى الصّورة الّتى، يكون الترك مستندا إلى الحجّة المنكشفة، خلافها و كذلك مقتضى القاعدة، فى العقود و الايقاعات و الذّبح، هو عدم ترتيب الأثر، على الصّحة حتّى بالنسبة، الى لآثار السابقة، بعد انكشاف الخلاف هذا.

***

[مسئلة ۵۴: الوكيل فى عمل، عن الغير]

اشارة

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۵۴: الوكيل فى عمل، عن الغير، كإجراء عقد، أو إيقاع، أو إعطاء خمس، أو زكاة، أو كفّارة، أو نحو ذلك يجب أن يعمل، بمقتضى تقليد الموكّل، لا تقليد نفسه، إذا كانا مختلفين، و كذلك الوصىّ، فى مثل ما لو كان وصيّا، فى استيجار الصّلاة عنه، يجب أن يكون على وفق، فتوى مجتهد الميّت.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۰۵

(۱)

أقول: اعلم انّ الكلام، تارة يقع فيما يقتضيه، وظيفة الوكيل، من حيث الوكالة، أو الوصىّ، من حيث الوصاية، أو الاجير، من حيث اقتضاء الاجارة، او المتبرع، من حيث التبرّع و تارة، يقع الكلام، فيما يحصل به، تفريغ ذمّة الموكّل، او الموصى، او المستأجر، أو المتبرّع عنه، و ظاهر المؤلّف رحمه اللّه كون نظره، إلى المورد الثّانى، و على كلّ حال.

نقول

امّا الكلام، فى المقام الاوّل،

فالكلام يقع مرّة فى الوكيل، و الوصى، لكون وزانهما واحدا، لانّ الوصاية، فى الحقيقة، وكالة لما بعد الموت، فنقول إذا كان، متعلّق الوكالة مطلقا، بمعنى أنّ ما وقع، تحت إنشاء الوكالة مطلقا، أو كان مقيدا بوقوع مورد الوكالة، على طبق فتوى، من يقلّده الوكيل، فلا ينبغى الاشكال، فى أنّ الامر أو كل إليه، و لا بدّ أن يأتى بمورد الوكالة، على الوجه الصّحيح، بنظره و الصّحيح بنظره، ما يفتى به مقلد الوكيل، امّا فيما كان مقيّدا، بوقوع مورد الوكالة، على طبق نظر الوكيل، فواضح و امّا فيما جعل الانشاء، مطلقا، فإطلاق الوكالة، و ان كان يقتضى اطلاقها، من حيث القيود، من ناحية الموكّل، و من القيود، وقوع مورد الوكالة، على طبق فتوى، مقلّد الموكّل فى حدّ ذاته، و على الفرض، موضوع الوكالة مطلق، فلا بدّ من اتيانه، على الصحيح بنظره، و لكن بعد ما نعلم، بانّ نظر الموكّل و الموصى، فى الوكالة و الوصاية، تفريغ ذمّه نفسه و قد أو كل ذلك إلى الوكيل و الوصى، ففى الحقيقة هما يعملان عمله، بالتّسبيب، فلا بدّ من الاقتصار، بما يحصل براءة ذمّه الموكل الموصى به، كما يأتى إن شاء اللّه.

و اما إذا كان، متعلّق الوكالة مقيّدا، بوقوع موضوعه، على طبق فتوى، مقلد الموكّل، لا ـ اشكال، فى أنّ اقتضاء، الوكالة، هو وقوع موضوعها، على طبق فتوى، مقلّد موكّله، لعدم وكالة له، فى غير المقيّد، نعم هنا إشكال من حيث، انّ الوكيل، بحسب تكليفه، لو راى

فساد، ما و کلّه الموکّل، هل یصحّ، هذا التوکیل، بالنسبة إلیه،

أولاـ و لو أخذ حقّا، فی قبال عمله، هل یکون، أکل المال، بالباطل، أو لا یکون اکلا بالباطل، و کذا فی الوصی، و لو قلنا بفساد الوکالة، أو الوصایة، أو حرمة المال، فیما کان موردهما، عملا فاسدا، بنظر الوکیل، و الوصیّ، فلا تصحّ الوکالة و الوصایة، لاجله، لا انّه یجوز العمل، علی طبق نظره، و ان کان انشائهما، مقیّدا، بوقوع موضوعهما، علی طبق فتوی مقلّد الموکّل، أو الموصی.

و فی هذا المقام، یمکن أن یقال، مجرّد عدم کون، مورد هما فاسدا، بنظر الوکیل، أو الوصیّ، کاف فی جواز العمل لهما، مثل ما إذا کان، مورد العمل، موافقا للاحتیاط.

و الظاهر أنّ فی حکم هذه الصورة، ای صورة تقییدهما، باتیان موردهما، علی طبق فتوی الموکل، و الموصی، ما إذا کانت الوکالة، أو الوصایة، بحکم التقیید و ان کان بحسب الظاهر مطلقا، کما إذا نری، أنّ نظر الموکل، أو الموصی، هو براءة ذمّة نفسه، فیقول علی عهدتی الکفارة و ارید براءة ذمتی، فانت وکیلی، فی أداء الکفارة، الواجبة علیّ، أو وصیّ فی ذلک، فموردهما و إن کان مطلقا، لکن یکون، فی حکم التقیید، فلا یبعد، کون حدّهما، هو ما ینطبق، علی خصوص فتوی مقلّد الموکل، و الموصی لا غیر.

و اخری یقع الکلام، فی الأجیر، فهو أیضا مثل الوکیل و الوصی، من حیث إطلاق الاجارة، و تقییدها، نعم یشکل الأمر، فیما یعلم الاجیر، بفساد الإجارة: و کان مورد الاجارة، صورة فاسدة بنظر الاجیر، فی التقرب به، إذا کان موردها، العبادة و فی أخذ الأجرة، فلهذا لا بدّ و أن یقال، بصحّة الاجارة، فی خصوص ما لا یکون موردها، عملا فاسدا بنظره، لانّ معه، تکون الاجارة فاسدة، لکون موضعها، عملا غیر عقلائیة، و أکل المال بالباطل.

و ثالثة، یقع الکلام فی المتبرّع و لا اشکال، فی انّ الأمر إلیه و جواز العمل بنظره حتّی مع التفات المتبرّع عنه، بذلک و حتّی مع منعه، عن العمل، لعدم توقّف

صحة عمل التبرّع، علی إذنه، بل هو منوط، بالجهات المصحّحة، للتّبرع بنظره، هذا کلّه من حیث اقتضاء الوکالة، او الوصایة، او الإجارة، او التبرّع «من الاحکام».

المقام الثّانی: فنقول انّ الکلام، ان کان، فیما یفرغ به، ذمّة الموکل

و الموصی و المستأجر و المتبرّع عنه، فنقول بعونه تعالی: امّا فیما صرّح الموکل، أو الوصی، أو المستأجر، بأن یؤتی العمل، علی طبق نظر الوکیل، و الوصی و الاجیر، فلا اشکال، فی لزوم العمل، علی طبق نظرهم، و یکشف عن ذلک، براءة ذمّتهم بنظرهم به، و امّا فیما لو قیّد إتیانها العمل، علی طبق نظر انفسهم، فواضح، من أنّ حصول، موضوع الوکالة و الوصایة و الاجرة به، و کذا براءة ذمته انفسه، بظاهر الشّرع:

و امّا فیما، لو اطلق موضوعها، فانه کما عرفت و ان کان عقد الوکالة، مع الاطلاق، یقتضی ایکال الأمر، إلی الوکیل و الوصیّ و الاجیر، لکن بعد معلومیّة، کون النظر، براءة الذّمة و هو ما یکون بنظرهم، بحسب فتوی مقلّدهم، مبرأ، فیکون بحکم التقیید، لانهم أوکلوا أمر انفسهم، إلی الوکیل و الوصی و الاجیر، فبعد کون النظر إلی براءة ذمّتهم، لا بدّ من العمل، علی طبق وظیفتهم فافهم.

امّا المتبرّع، فهو و ان کان، یجوز له التبرّع، بنظره و لا دخالة، لاذن المتبرّع عنه، فی عمله، لکن تارة یرید التبرع عنه، بما هو الواقع، فالواقع، ما هو مقتضی فتوی مقلّده، لانّه مؤد الواقع، فی نظره، فیتبرّع به، و تارة یرید التبرّع، بما هو الواقع، فی نظر المتبرّع عنه، فلا بدّ من تطبیق عمله، مع فتوی مقلّد المتبرّع عنه.

***

[مسئلة ۵۵: إذا كان البائع مقلّدا، لمن يقول بصحة المعاطاة مثلا]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۵۵: إذا كان البائع مقلّدا، لمن يقول بصحة

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۲۰۸

المعاطاة مثلا، أو العقد بالفارسىّ، و المشترى مقلّدا، لمن يقول، بالبطلان، لا يصحّ البيع، بالنّسبة الى البائع أيضا، لانّه، متقوّم بطرفين، فاللازم أن يكون صحيحا من الطرفين، و كذا فى كلّ عقد، كان مذهب أحد الطرفين بطلانه، و مذهب الآخر صحّته.

(۱)

أقول: ما قاله المؤلّف رحمه اللّه من تقوّم، العقد بالطرفين، و ان كان صحيحا، و لكن هذا، لا يوجب توقف الصحة، عند كلّ منهما، فى الظاهر، على الصحة، فى نظر الآخر، ظاهرا.

كما أنّ كون المعاملة، بين الشخصين، حيث تكون من الأمور المتضايفة، فان صحّت، أو فسدت، بالنسبة، إلى أحد الطرفين، كذلك بالنّسبة الى الطرف الآخر، يوجب ما قاله من الملازمة، لكون هذه الاضافة، فى مقام الواقع، فلا معنى لصحة المعاملة أو فسادها واقعا، بالنسبة إلى طرف و عدمها بالنسبة الى الآخر، امّا فى الظاهر فإذا راى أحد الطرفين من العقد، صحة المعاملة، باجتهاد، أو تقليد ظاهرا، يصح له، ترتيب الأثر و ان رأى الطرف الآخر، فسادها و لا يجوز له، ترتيب الأثر الصحيح، و ان كان هذا، يوجب التنازع، بين المتعاملين و لا بدّ، من رفع الأمر، إلى الحاكم الشرعى.

***

[مسئلة ۵۶: فى المرافعات، اختيار تعيين الحاكم، بيد المدّعى]

اشارة

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۵۶: فى المرافعات، اختيار تعيين الحاكم، بيد

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۲۰۹

المدّعى، إلّا إذا كان مختار المدعى عليه، أعلم، بل مع وجود الأعلم و إمكان الترافع إليه، الاحوط، الرّجوع إليه مطلقا.

(۱)

أقول: يفرض، تارة مع تعدّد الحاكم، الواجد للشرائط، كون كل من الحاكمين، أو أكثر، متساوين، فى العلم و تارة، يفرض كون، بعض منهما او منهم، أعلم من البعض الآخر، و فى كلّ منهما، تارة يفرض الكلام، فيما يكون، أحد طرفى الدّعوى، مدعيا و الآخر المدّعى عليه، و تارة يكون، كل منهما مدّعيا، مثل ما اذا تداعيا، على شىء، و فى كلّ منهما، تارة يكون الكلام، فيما قبل، رجوع المدّعى، إلى حاكم، للترافع، مثل ما يكون، بين المدعى و المدعى عليه، نزاع، فى دين، او ميراث و انجرّ امرهما، بالترافع، فوقع بينهما، الخلاف، فيقول المدّعى، بالرّجوع إلى احد، من القاضيين، و المدّعى، عليه بالرّجوع الى آخرهما.

و تارة يكون الكلام، بعد رجوع المدعى، إلى حاكم خاص، من بين الموجودين، ثمّ يعيّن المدعى عليه، شخصا آخرا منهما،

الصّورة الاولى، ما كانا متساويين

و کان الکلام، قبل رجوع المدعی، الی حاکم خاصّ، من بین الموجودین، و کان احد طرفی الدّعوی، مدعیا و الاخر المدّعی علیه. فنقول، بعد کون حق رفع الأمر إلی الحاکم، لأجل أخذ الحقّ، الّذی یطالبه للمدّعی، فله أن یرجع، الی الحاکم، فی مقام استنقاذ، ما یدّعیه، من المدّعی علیه، و لیس أمرا مربوطا بالمدّعی علیه، حتّی یکون له، الخیرة و بعد رجوع المدّعی بالحاکم، فعلی الحاکم، الترافع بینهما، و الحکم بما یقتضیه، قواعد القضاء، و لیس فی ذلک، دخل لرضا المدّعی علیه، و اختیاره، کیف و یکون المسلّم فی الجملة بانه إذا

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۲۱۰

رجع المدّعی الی الحاکم یأمر الحاکم باحضار المدعی علیه او یحکم بغیابه فلهذا یکون، اختیار تعیین الحاکم، بید المدعی و لا حاجة مع ما قلت، بالاجماع، حتّی یستشکل فیه، بعدم اجماع تعبّدی، أو أنّ المدّعی له الحقّ فالأمر بیده، حتّی یستشکل، بعدم ثبوت، کون الحقّ له، بل هو یدّعی الحق و مجرّد کون، حق الدّعوی له، لا یقتضی، کون الأمر بیده، و لعلّ مراد من یقول، بأنّ الأمر بیده، لکونه مدّعی الحق، هو ما قلنا، من أنّ طبع، کونه مدّعیا مع أنّ الشارع، تعین رجوعه، إلی الحاکم، کون أمر الرّجوع مطلقا بیده.

و امّا الصّورة الثّانیة: أعنی فیما کان، أحد طرفی الدّعوی، مدعیا و الآخر المدّعی علیه

و کان الحاکمان، متساویین فی العلم و کان الکلام، بعد رجوع المدّعی، الی حاکم، للترافع، فعلی المدعی علیه، اجابة دعوة الحاکم، لو طالبه للجواب، و کون الأمر من الترافع، فی حضور المدّعی علیه، أو فی غیاب، بالنّحو الجائز، بید الحاکم، فلا- مورد، لاختیار المدعی علیه، هذا کلّه، مع تساوی الموجودین، من الحکام فی العلم، و لا فرق فی الصورتین، بین کون الترافع، لاجل الاختلاف فی الموضوع، أو فی الحکم.

الصّورة الثّالثة: فیما کانا متداعیین،

سواء کان قبل رجوع المدّعی الی الحاکم او بعد رجوعه و کان الحاکمان متساویین فحیث انّه یکون لکلّ منهما اقامة الدّعوی و رفع الأمر الی الحاکم فکلّ منهما ابتدأ بذلک فللحاکم العمل بوظیفة القضاء نعم لو بادر کلّ منهما فی آن واحد و أقام الدّعوی عند الحاکم فهل ینفذ حکم کلّ من الحاکمین، او لا لعدم امکان نفوذ حکم کلّ منهما و ینتهی الأمر الی القرعة أو غیر ذلک فمحله فی باب القضاء.

الصورة الرّابعة: ما اذا کان، فی الموجودین، من الحکام، من هو أعلم

اشارة

من

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۲۱۱

غیره، فهل یتعیّن الرّجوع، الی خصوص الاعلم، أو یتخیّر، بین الرّجوع إلیه، و بین الرّجوع، الی غیر الاعلم، او یتعیّن الرّجوع فی صورة اختیار المدعی علیه، من هو أعلم، وجوه، وجه

تعیّن الرّجوع، إلی خصوص الأعلم، هو انّه المتیقن، من مورد الأدلّة، الدالة علی الرّجوع، إلی المجتهد، و انّ المستفاد، من بعض روایات الباب، مثل المقبولة، هو کون الأعلم، المرجع، مع الاختلاف، و أن الظّن، من قول الأعلم، من باب اعلمیّته، أقوی من غیر

الأعلم.

وجه التخییر، أوّلا مقتضی الإطلاقات الدالّة، علی الرجوع، إلی رواة الحدیث، أعنی المجتهد،

و ثانیا السیرة علی ذلک، من باب إرجاع الائمّة علیهم السّلام، بالاشخاص، مع کون الأعلم منهم موجودا فیهم، أو إرجاع المسلمین إلیهم، مع کون الأعلم، منهم فیهم، وجه تعیین الرجوع، الی الأعلم، فیما اختار المدعی علیه، الأعلم، هو أنّ الاعلم، هو المتیقن، فی صورة اختلافهما، فی اختیار الحاکم.

أقول بانّه للمسألة صورتان:

صورة، تکون الترافع لاختلاف المدّعی و المدّعی علیه، فی الموضوع،

و صورة یکون لاختلافهما فی الحکم، امّا الصورة الاولی اعنی ما کان، الترافع، لاجل الاختلاف، فی الموضوع، مع تبیّن الحکم، فلا وجه لتعیّن الرجوع إلی الاعلم، لانّ إطلاقات الأدلة، تشمل الأعلم و غیره، فقوله علیه السّلام، بالأمر ینظران، من عرف احکامنا، یشمل کلیهما بوزان واحد:

مضافا إلی أنّ لزوم الارجاع إلی خصوص الاعلم، فی القضاء و الترافع، مع

شدة ابتلاء النّاس، و کثرة الحاجة به، یوجب التکلیف بالمعسور، بل غیر المقدور، فکیف یمکن للنّاس، فی اقطار العالم، الرجوع، فی القضاء، إلی الأعلم، الّذی یکون، فی بلد خاصّ و کیف یمکن له، التصدّی بتمام المرافعات و الاختلافات.

نعم یبقی هنا کلام، فی انّه، لو لم یجب الرّجوع، إلی الأعلم المطلق، هل یجب الرجوع، إلی الأعلم بالنسبة، مثلا أعلم من فی بلد المترافعین، إذا کان المجتهد متعدّدا، أو لا و یأتی الکلام فیه إن شاء اللّه، فی ذیل الصّورة الثّانیة.

الصّورة الثّانیة: ما کان الترافع، لأجل الاختلاف،

بین المدعی و المنکر، فی الحکم، مثلا الزوجة تدعی سهمها، من الأرض غیر الدّور و المساکن، علی سایر الورثة، فنقول، تارة یقال، بعدم صحّة التمسّک بالرّوایات، مثل المقبولة، أو التوقیع، لضعف السّند، أو الدلالة، فتکون النتیجة، تعیّن الرجوع، إلی خصوص الاعلم، لانّه بعد کون الأصل، عدم نفوذ حکم الغیر، بالنسبة إلی الغیر، من غیر دلیل، فلا بدّ من الأخذ، بقدر المتیقن، و المتیقن هو الاعلم، الّا ان نتشبّث، بما ذکرنا، من کون التکلیف، بالرجوع، الی خصوص الأعلم، متعسّرا، بل متعذّرا، فلا بدّ من الاقتصار بالرّجوع، إلی غیر الاعلم، مقدار ما یرفع به العسر، و عدم التمکّن، فتکون النتیجة، هو الرجوع إلی الاعلم، بالنسبة، مثلا أعلم من فی البلد، أو الأقرب به، من غیر البلد، سواء کان الترافع، لأجل الاختلاف فی الموضوع، مثلا اختلافهم فی الدین، أو فی الحکم، مثل ما تدّعی الزّوجة سهمها، من أراضی غیر الدّور و المساکن، من ترکة زوجها.

و تارة، لا نقول بذلک، بل نقول، بأنّ مقتضی اطلاق، مقبولة «۱» عمر بن حنظلة، و فیها قال ابو عبد اللّه علیه السّلام «ینظر ان من کان منکم، ممّن قد روی حدیثنا،

---

(۱) الروایة ۱ من الباب ۱۱ من ابواب صفات القاضی من الوسائل.

و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف أحکامنا، فلیرضوا به حکما، فانّی قد جعلته علیکم حاکما الخ» عدم اعتبار الاعلمیّة، لانّ مفادها، أنّ الشّخص، إذا کان راویا، لحدیثهم و نظر فی حلالهم و حرامهم و عرف أحکامهم، فهو یلیق لأن یشغل، مسند القضاء و جعله حاکما فلا اشکال، فی دلالتها و موردها و إن کان التحاکم و بناء کل من المدّعی و المدّعی علیه، علی الترافع، و یشمل أیضا ما إذا کان نفس المدّعی، فی مقام رفع الدعوی، لکون مفادها، بیان من یلیق، لمنصب القضاء.

ان قلت انّ ذیلها «۱»، تدلّ علی تعین الأعلم، بقوله علیه السّلام فیها «فان کان کلّ واحد، اختار رجلا من اصحابنا، فرضیا، ان یکونا الناظرین، فی حقّهما و اختلف فیما حکما، و کلاهما اختلفا، فی حدیثکم، قال، الحکم، ما حکم به، أعدلهما و أفقهها و أصدقهما فی الحدیث الخ».

قلت بانّ الأمر بأخذ الأفقه، یکون فیما تراضیا باختیارهما، بالحاکمین و هذا غیر مربوط بالمقام لانّ فی المقام، یکون بصدد عدم وجوب الرّجوع، الی الاعلم، لا عدم جوازه، بل تراضیهما بالحاکمین، شاهد علی عدم کون الواجب، الرّجوع الی خصوص الاعلم و الّا کیف یجوز الرجوع إلیهما، مع کون أحدها، غیر اعلم، و امر الإمام علیه السّلام بالرّجوع، فی صورة اختلاف الحاکمین المرضیین، بالرّجوع الی الاعلم منهما أیضا، شاهد آخر، علی عدم وجوب الرّجوع، بالاعلم و الا کان المناسب، أن یقول لا وجه للترافع عند غیر الاعلم من رأس فتأمّل:

فرواة حدیثهم، یشمل غیر الاعلم، کالأعلم و امّا الإشکال بضعف سندها، کما یری مکرّرا فی التنقیح تقریر بحث استاده آیت اللّه الخوئی و هو من اعاظم

(۱) الروایة ۱ من الباب ۹ من ابواب صفات القاضی من الوسائل.

معاصرینا، فنقول، بعد کون المیزان، فی حجّیة الخبر الواحد، عندنا، هو الاطمینان بالصّدور، سواء کان الحدیث صحیحا، باصطلاح القدماء أو لا، فمع عمل الاصحاب بها و تعرّضهم لها، فی کتبهم و الاستناد بها، یکفی لنا، فی حصول الاطمینان بصدورها، و العجب منه، بأنّه لا یعتنی، بعمل بعض القدماء «رضوان اللّه علیهم»، بروایة من الروایات، مع قرب عهدهم، و کون الأصول، عندهم و منهم أخذنا، هذه المصطلحات، ثمّ یکتفی فقط، بما قال ابن قولویه رحمه اللّه فی کامل الزیارات، من تصحیح رواة الکتاب، و الحال انّه لم یکن فی زمان الرواة، بل یری الطّعن، فی بعض رواة کتاب، کامل الزیارات، کما ذکره فی التنقیح «۱»، فی طیّ المسألة ۶۸ فی مسائل التقلید، حیث یقول، عند الاستدلال، باعتبار الاعلمیّة فی القاضی، ببعض الاخبار و یجیب عنها «و منها معتبرة داود بن الحصین، عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی رجلین اتّفقا، علی عدلین، جعلاهما، بینهما، فی حکم وقع بینهما، فیه خلاف، فرضیا بالعدلین، فاختلف، العدلان بینهما، عن قول ایّهما، یمضی الحکم، قال ینظر إلی أفقههما و أعلمهما، بأحادیثنا و أورعهما، فینفذ حکمه و لا یلتفت إلی الآخر» و هذه الروایة و إن کانت، سلیمة عن المناقشة، من حیث السّند، عن کلا طریقی الشیخ و الصدوق و إن اشتمل کلّ منهما، علی من لم یوثّق فی الرّجال، فان فی الاوّل، حسن بن موسی الخشّاب و فی الثانی، حکم بن مسکین و ذلک، لانّهما، ممّن وقع، فی أسانید کامل الزیارات، علی أنّ حسن بن موسی، ممّن مدحه النّجاشی «قدّس سرّه» بقوله، من وجوه أصحابنا، مشهور کثیر العلم و الحدیث، و الحسنة کالصّحیحة، و الموثقة من حیث الاعتبار، فلا مناقشة فیها، من حیث السّند» مع انّ ابن قولویه رحمه اللّه و إن کان لا إشکال، فی جلالة قدره و عظم خطره، و لکن هو کان، فی القرن الرابع، و ما کان فی عهد، مثل حسن بن موسی

(۱) التفقیح، ج ۱، ص ۴۲۹.

الخشّاب، أو حكم بن مسكين، فلاـ بدّ من أن يكون توثيقه، إمّا بقرائن، لاـ يعتنى هذا القائل «اعنى آيت اللّه الخوئى» كما يرى من مقدّمة رجاله، أو بتوثيقات، من السّابقين عليه، و لم أر فى الرّجال، ذكر عن توثيق ابن قولويه، باعتبار ما فى كتابه، كما يظهر للمراجع، فى حسن بن موسى و حكيم بن مسكين، المذكورين فى جامع الرواة، و على كلّ حال، ليس النظر بالاشكال، على كامل الزيارات و مصنّفه البارع، بل النظر إلى انّه لا يمكن الاقتصار، على خصوص توثيقه، بل يحصل الاطمينان، بالصّدور بغيره أيضا، و على كلّ حال، تكون الروايتان، ممّا يحصل الوثوق، بصدورهما، و مقتضى الحجّية فيهما، موجود و لا إشكال فى دلالتهما، على كفاية مطلق العلم، و الاجتهاد و كون الشخص راويا لاحاديثهم، لاشغال منصب القضاء و لو لم يكن أعلم.

گلپايگانى، على صافى، ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ١٠ جلد، گنج عرفان، قم - ايران، اول، ١۴٢٧ ه‍ ق

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ١، ص: ٢١۵

و مثل ما رواها، ابو خديجة «١»، قال بعثنى ابو عبد اللّه عليه السّلام، إلى أصحابنا، فقال:

قل لهم، إيّاكم إذا وقعت بينكم، خصومة، أو تدارى فى شىء، من الأخذ و العطاء، أن تحاكموا، إلى أحد من هؤلاء الفسّاق، اجعلوا بينكم رجلا، قد عرف حلالنا و حرامنا، فانّى قد جعلته قاضيا و إيّاكم أن يخاصم، بعضكم بعضا، الى السّلطان الجائر» المذكورة فى الباب المذكور أيضا، و إطلاقه يشمل، كلّ من عرف حلالهم و حرامهم، سواء كان أعلم، أو غير أعلم، و يدلّ على ذلك غيرها من الروايات، لاـ حاجة إلى ذكرها، فتلخّص من كلّ ذلك، عدم اعتبار الاعلميّة، فى القاضى، سواء كان الترافع، لأجل الاختلاف، فى الموضوع أو فى الحكم.

و مثل رواية «٢» أخرى منه، المذكورة فى باب الاوّل، من أبواب اوصاف

---

(١) الرواية ۶ من الباب ١١ من ابواب صفات القاضى من الوسائل.

(٢) الرواية ۵ من الباب ١ من ابواب صفات القاضى من الوسائل.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢١۶

القاضى فى الوسائل:

و امّا التوقيع «١» الشريف، ففيه قال روحى له الفداء و امّا الحوادث الواقعة، فارجعوا، إلى رواة حديثنا، فانّهم حجّتى عليكم و أنا حجّة اللّه الخ»

فهل يكون له، إطلاق يشمل الأعلم و غير الاعلم، فانّه لو كان له الاطلاق، فحيث أنّ الحوادث الواقعة، أعمّ من الّذى، يحتاج النّاس فيها، الى الافتاء و من القضاء، فمقتضاه، عدم اعتبار الاعلمية، حتّى فى المفتى:

أو لاـ يكون له الإطلاق، من هذا الحيث، لا يبعد عدم الإطلاق له، لانّ التوقيع، يكون فى الجملة، فى مقام بيان، انّ رواة الحديث و الفقهاء لهم، المرجعيّة فى غيبته «عجّل اللّه فرجه الشّريف» و ليس النّاس، بحيث يكونون، بلا سائس و رئيس و مدبّر فى أمرهم، و امّا كون هذا فى بينهم، مع أىّ شرائط، أو فيما كان الأعلم و غير الأعلم، فأيّهما المرجع، خصوص الأعلم، أو هو و غيره، فليس فى مقام بيانه، فلا يستفاد منه، إطلاق من هذا الحيث.

فتلخّص انّه لا يعتبر الاعلميّة، فى القاضى، بمقتضى المقبولة و حديثى أبى خديجة و ربما يوجد غيرهما، فى الأخبار:

و يؤيّد بل يدلّ، عليه أنّ الارجاع، فى مقام القضاء، إلى خصوص الأعلم، أمر متعسّر، بل متعذّر و لا يكون القضاء، كالافتاء، فأخذ الفتوى، يمكن بالسّماع و عن الرّسالة و عن المخبرين العدلين، أو من يحصل من قوله الاطمينان، بخلاف القضاء، فانّه يحتاج إلى

الحضور و الترافع و إقامة البيّنة و التعديل و الجرح و اليمين و كيف، يمكن للأعلم تصدّى كلّ المرافعات.

---

(١) الرواية ٩ من الباب ١١ من ابواب صفات القاضى من الوسائل.

ثم انّ ما قلنا، من عدم اعتبار الاعلميّة، لا فرق بين الصور المذكورة، من كون الترافع، بين المدعى و المنكر، أو بين المتداعيين، قبل رفع الأمر إلى الحاكم و بعده، كان الاختلاف فى الموضوع، أو فى الحكم فافهم.

***

[مسئلة ۵۷: حكم الحاكم، الجامع للشرائط، لا يجوز نقضه]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۵۷: حكم الحاكم، الجامع للشرائط، لا يجوز نقضه و لو لمجتهد آخر، إلّا إذا تبيّن خطاؤه.

(١)

أقول: أنّ عند الفقهاء «رضوان اللّه عليهم»، كلاما، فى مورد نفوذ، حكم الحاكم و انّه فى خصوص القضاء، أو فى غيره أيضا، و هنا، ليس محل تعرّضه و يكون، كلاما آخر و هو أنّه فى كلّ مورد، قلنا بنفذ حكمه، إذا حكم الحاكم، الجامع للشّرائط، فهل يجوز نقضه، أو لا- يجوز نقضه، حتّى لمجتهد آخر، ثمّ بعد ذلك، كلاما فى انّه لا يجوز نقضه، حتّى فيما يتبيّن خطاؤه، أو يجوز نقضه، فى هذه الصّورة، فالكلام فى هذه المسألة يقع فى مقامين اما الكلام فى المقام الاوّل، بعد نفوذ، حكم الحاكم فى الجملة لا يجوز نقضه، فى الجملة، حتّى لمجتهد آخر و يستدلّ على ذلك، بوجوه:

الوجه الاوّل: الإجماع و استشكل، بأنّ وجود الاجماع التعبّدى، غير محقّق، و إمكان نظر القائلين، فى عدم جواز النقض، إلى بعض الرّوايات.

الوجه الثّانى: مقبولة «١» عمر به الحنظلة المكرّر، ذكرها، لانّ فيها، قال عليه السّلام «فإذا حكم بحكمنا، فلم يقبل منه، فانّما بحكم اللّه، استخف و علينا ردّ و الراد علينا،

---

(١) الرواية ١ من الباب ١١ من ابواب صفات القاضى من الوسائل.

الرّاد، على اللّه تعالى، و هو على حدّ الشّرك باللّه» و هذه الجملة، تدلّ على عدم جواز، نقض حكمه و الرّد عليه.

و قد يورد عليه، بضعف السّند، بعمر بن الحنظلة و قد سبق الجواب منّا.

الوجه الثّالث: هو أنّه لا إشكال، فى أنّ القضاء، بين الناس، من الشئون الّتى، أمر به الشارع، و قد جعل له، أهلا و احكاما، فى نواحيه المختلفة، و النّظر فى جعل القضاء، هو فصل الخصومات و قطع المنازعات، بين الناس، فلو كان حكم الحاكم، قابلا للنقص، لا يبقى للقضاء، و الحكومة بين الناس أثر، و يكون جواز نقض حكمه، نقضا لغرض، جعل القضاء، فهذا أوضح.

و يمكن أن يقال، بجريان هذا الوجه، فى الحكم، فى غير مورد القضاء، مثل حكم الحاكم، برؤية الهلال، بناء على نفوذ حكمه، فى أمثالها، لانّ الفرض، وضوح تكليف الناس، و ذهابهم، لى ما ينبغى، أن يذهب إليه، فمع قابلية النقض، يبقى الأمر، على إبهامه، فتأمل.

و امّا المقبولة، فلا اشكال، فى كون موردها، القضاء بين الناس، إلّا أن يقال، بانّه، بعد نفوذ حكم الحاكم، الشرعى، فى غير القضاء، من باب الولاية، أو حسبة، فيكون حكمه، بحكمهم عليه السّلام، فالراد عليه، يكون رادّا عليهم.

و اما الکلام، فی مقام الثّانی و هو أنه لا یجوز، نقض حکم الحاکم، الشـرعی مطلقا، حتّی لمن تبیّن عنده، خطاؤه، أو یجوز نقضه، فیما تبیّن خطاؤه، و بعبارة أخری، یکون مورد، عدم النقض، خصوص صورة، لم یتبیّن خطائه:

وجه عدم جواز النقض مطلقا، هو أنّ المستفاد، من النصوص الواردة، فی جعل القضاء، و جهاته، و لزوم الحکم، بالقضاء، کون حکم الحاکم، مجعولا علی نحو الموضوعیّة، لا علی نحو الطریقیة للواقع، و إلّا فتلغی، حکمة القضاء، إذ فی

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۲۱۹

الاختلافات، فی الموضوع، یعلم فی بعض الموارد، المحکوم علیه، عـدم کونه واقعـا، مشـغول الذمـة، بمـا حکم علیه، فلو کـان یجوز نقض الحکم، یمکن له، عدم تسلیم، ما حکم علیه، أو لو أخذ منه، یأخذ عن المحکوم له، حتّی بنحو التقاص و السرقة.

وجه جواز النقض، فی صورة تبیّن الخطـاء، هو أنّه لا ـ اشـکال، فی کون حکم الحـاکم، مجعولا فی ظرف الشّک، فی الواقع، مثل سایر الامارات، فلو علم بعدم موافقته، مع الواقع و لو من باب، ما عند العالم بالخطاء، من الأمارة علی خلافه، مع الواقع أو کان طریق حکمه، فاسـدا عنـده، مثل ما حکم بشـهادة النساء، مع عـدم کون موردها، فیجوز نقضه، للحاکم الآخر و لا یمکن الالتزام، بشـمول ادلّـة اعتبار حکم الحاکم، کائنا ما کان، و لزوم ترتیب الاثر به، حتّی عنـد من یعلم، بعدم مطابقته للواقع، و لو بسـبب الطریق، القائم عنده، بخطائه، أو یری خطائه، فی مقدّمات حکمه، مثل عدم کون قضائه، علی طبق الموازین الشرعیة، و لهذا و لو کان الواجب، علی المحکوم علیه، ظاهرا تسلیمه، بحکم الحاکم و اداء موضوع الحکم، بالمحکوم له، لکن لو یعلم، عدم استحقاقه، یجوز له، أخذ ما تسلّم منه، تقاصا، أو سرقة، و کذلک، یحرم علی المحکوم له، ما أخذ بحکمه، إذا یعلم، عدم استحقاقه واقعا، فافهم.

***

[مسئلة ۵۸: إذا نقل ناقل، فتوی المجتهد لغیره، ثم تبدّل رأی المجتهد]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۵۸: إذا نقـل ناقـل، فتوی المجتهـد لغیره، ثم تبـدّل رأی المجتهـد، فی تلـک المسألـة، لا یجب علی الناقل، إعلام من سـمع منه الفتوی الاولی و إن کان أحوط، بخلاف ما إذا تبیّن له، خطاؤه فی النقل، فانّه یجب علیه الاعلام.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۲۲۰

(۱)

أقول: قد ذکرنا فی المسألة ۴۸ وجوب الاعلام، علی من أخطأ، فی نقل الفتوی، أو أفتی خطأ، علی خلاف الواقع.

و امّا فی المسألـة و هی ما لا یکون خطاء، فی النقل من الناقل، فنقل فتوی مجتهـد، و کان هی فتواه، ثمّ تبـدّل رأی، هذا المجتهد، فلا تسبیب من الناقـل، علی الضـلالة و لا تشـمل المورد، الروایـة الّتی، استـدلنا، بها علی وجوب الاعلام و هی روایـة «۱» عبـد الرحمن بن الحجـاج، لانّ موردها، ما کان الخطاء، فی النقل، بناء علی هـذا، لا یجب الاعلام، نعم لا مانع، من أن یحتاط و یعلمه و لکن الاحتیاط، لیس بواجب، بل یکون مستحبّا.

***

[مسئلة ۵۹: إذا تعارض الناقلان، فی نقل الفتوی]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۵۹: إذا تعارض الناقلان، فی نقل الفتوی، تساقطا و کذا البیّنتان و إذا تعارض النقل، مع السماع، عن المجتهد شفاها، قدّم السماع و کذا إذا تعارض، ما فی الرسالة مع السماع و فی تعارض النقل، مع ما فی الرسالة، قدّم ما فی الرسالة، مع الأمن، من الغلط.

(٢)

أقول: الكلام فى موارد:

الأول: إذا تعارض الناقلان، فى نقل الفتوى.

---

(١) الرواية ٢ من الباب ٧ من ابواب آداب القاضى من الوسائل.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج١، ص: ٢٢١

الثّانى: ما إذا تعارضت البيّنتان.

الثّالث: ما إذا تعارض السّامعان.

الرّابع: ما إذا تعارضت الرسالتان.

الخامس: ما إذا تعارض كل منها، مع الآخر، مثلا تعارض الناقل مع البيّنة، أو تعارض النقل مع السماع أو تعارض السماع مع الرّسالة و هكذا.

و قبل الورود، فى بيان أحكام الموارد، المذكورة، نقول بأنّ مورد الكلام، يكون مورد تعارض، كلّ منهما، مع الآخر منهما، ففى كلّ مورد، يمكن الجمع بينهما، بحيث لا يرى تعارض، فهو خارج، عن مورد الكلام، فى التعارض، مثلا إذا نقل أحد الناقلين، فتوى المجتهد، بوجوب صلاة الجمعة، فى يوم الجمعة معينا، فى الشهر الماضى، و نقل الآخر، فتواه بحرمتها، فى الشهر الحال، فلا تعارض بينهما، إلّا إذا كان الشخص عالما، بأنّ ما كان فتواه، فى الشهر الماضى، لم يتغيّر، إلى الآن، لانّه فى ما كان، نقل أحدهما، فى السابق و الآخر، فى اللاحق، فيمكن تبدّل، فتوى المجتهد و لهذا لا تعارض، بين النقلين، سواء نقل الثّانى، تبدّل فتواه، أو لم ينقل، بل نحتمل، كون منشأ الاختلاف، بين الفتويين، تبدّل رأيه.

إن قلت، مع إختلاف النقلين و عدم العلم، بتبدّل رأيه، يستصحب عدم عدوله، من فتواه السابق و مقتضى ذلك، بقاء فتواه الاوّل، فيتعارض النقلان.

قلت بانّه يمكن استصحاب الحكم السابق و معه لا تصل النوبة، باستصحاب عدم عدوله، عن رأيه السابق، لانّ الاستصحاب الحكمى، مقدّم على الاستصحاب الموضوعى:

و لكن مع ذلك، مع النقل الثّانى و هو بناء على حجّيته، مثل ما إذا قلنا بحجّية،

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج١، ص: ٢٢٢

قول الخبر الواحد، أو حجّيته، فى خصوص ما يورث الاطمينان، يكون مقدّما على الاستصحاب، لانّه إمارة و الأمارة وارد، أو حاكم على الأصل، على الكلام فيه.

إذا عرفت ذلك، نعطف عنان الكلام، إلى بيان حكم الموارد إن شاء اللّه:

المورد الاوّل: ما إذا تعارض الناقلان، مثلا ينقل أحدهما، فتواه بوجوب صلاة الجمعة فعلا، و الآخر ينقل فتواه على حرمتها، فعلا فحكمه، حكم تعارض البيّنتين.

المورد الثّانى: ما إذا تعارضت البيّنتان و قد مضى حكمه، فى المسألة ٢٠ من انّه مع التعارض، إن كان مستند، كلّ منهما الاصل، أو العلم، فيتساقطان و امّا إن كان مستند إحداهما، العلم و الأخرى، الأصل، يؤخذ بما يكون، مستندها، العلم و يطرح الأخرى.

المورد الثالث: ما إذا كان منشأ النقل، السّماع عن المجتهد، شفاها فتعارض، من يدّعى السماع الشفاهى، مع الآخر، فهو من صغريات الاختلاف، فى النقل و يطرحان و يتساقطان، لكون منشأ، كلّ منهما، الحسّ، فلا ترجيح و لا بدّ من تساقطهما.

المورد الرّابع: ما إذا تعارضت الرّسالتان و لا يمكن الجمع بينهما، فأيضا تتساقطان، عن الحجّية.

المورد الخامس: تعارض، کلّ من هذه الأمور الاربعة، مع غیرها، مثل تعارض النقل مع البیّنة:
فنقول، امّا فی مقام تعارض النقل مع السّماع أو البینة، مع السّماع، فیکون السّماع مقدّما، لانّ سماع نفس الشّخص، الفتوی من مجتهد، یکون علما و النقل و البیّنة

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۲۲۳

فلیستا بعلم فیعلم مع سماع خلافه من المجتهد، کون النقل و البینة، علی خلاف الواقع لیستا بحجّة، فی قبال السّماع.
و اما مع تعارض السماع، مع الرسالة: فتارة تکون الرسالة، بقلم نفس المجتهد، فهل تتعارض، مع السماع و یتساقطان، لانّ السماع منه و الکتابة الّتی منه و بقلمه، فی عرض واحد، لان التعارض بین خطه و قوله و أصالة عدم الخطاء، جاریة فی کلّ منهما، فی حدّ ذاته و لا ترجیح، لأحدهما، علی الآخر أو یقدّم الرسالة، من باب أنّ العنایة فی مقام الکتابة، بالکتب یکون أکثر، من مقام التکلّم و لهذا، فی مقام التعارض، مع الأخذ، بالکتابة، لا یبعد الثّانی.
و تارة لا تکون الرسالة بقلمه، فتکون الرسالة، بمنزلة النقل و الخبر، فکما انّ السّماع مقدّم، علی النقل، فکذلک السماع، مقدّم علی الرّسالة، الّتی لیست بخطّه.
و اما مع تعارض النقل، مع الرسالة، فأیضا نقول، إن کانت الرّسالة بخطّه، فهی مثل السّماع بنفسه، من المجتهد، فمقدّمة علی النقل و امّا إن لم تکن الرّسالة بخطّه، فیکون مثل النقل، و یتعارضان، و یتساقطان و لم یتعرّض المؤلّف رحمه اللّه لصورة، تعارض النقل، مع البیّنة و لعلّه، من باب کونهما، فی عرض واحد، و لهذا یتساقطان، إذ بعد کون، اعتبار، کل منهما من باب الاطمینان، فیکون فی عرض واحد.

***

[مسئلة ۶۰: إذا عرضت مسئلة، لا یعلم حکمها]

اشارة

قوله رحمه اللّه
مسئلة ۶۰: إذا عرضت مسئلة، لا یعلم حکمها، و لم یکن الأعلم حاضرا، فان أمکن تأخیر الواقعة، الی السؤال، یجب ذلک و إلّا فان أمکن الاحتیاط، تعیّن و إن لم یمکن، یجوز الرجوع،

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۲۲۴

إلی مجتهد آخر، الأعلم فالأعلم و إن لم یکن هناک، مجتهد آخر و لا رسالته، یجوز العمل، بقول المشهور بین العلماء إذا کان هناک، من یقدر علی تعیین، قول المشهور و إذا عمل بقول المشهور، ثمّ تبیّن بعد ذلک، مخالفته لفتوی مجتهده، فعلیه الإعادة، أو القضاء و إذا لم یقدر علی تعیین، قول المشهور، یرجع إلی أوثق الأموات، و إن لم یکن ذلک أیضا، یعمل بظنّه و إن لم یکن له، ظنّ بأحد الطرفین، یبنی علی أحدهما و علی التقادیر، بعد الاطلاع، علی فتوی المجتهد، إن کان عمله مخالفا، لفتواه، فعلیه الإعادة، أو القضاء.

(۱)

و أقول: فی المسألة مسائل:

الأولی: ما إذا عرضت مسئلة، لا یعلم حکمها و لم یکن الأعلم حاضرا،

فان أمکن تأخیر الواقعة، إلی السّؤال، یتخیّر بین التّأخیر و الاحتیاط، فیما یعلم طریق الاحتیاط، لجواز الاحتیاط، و أنه أحد طرق ادراک الواقع فی عرض التقلید و الاجتهاد، کما انّه لو کان، یعلم بموافقة، فتوی غیر الاعلم، مع الأعلم، کان یجوز له الرّجوع، الی غیر الاعلم، فما قال المؤلّف رحمه اللّه من تعین التّأخیر، إلی السؤال غیر صحیح.

المسألة الثّانیة: ما إذا لا یمکن التّأخیر

فان أمکن الاحتیاط فلا اشکال فی جواز الاحتیاط، و هل یتعیّن علیه الاحتیاط، من باب إنّ طریقه الاعلم، الّذی لا یمکن الوصول إلیه و لکن یمکن الأخذ بقوله، بالأخذ بالاحتیاط، بحیث یحفظ الطریق، او یجوز له الرّجوع إلی غیر الأعلم، بطریق الأعلم فالأعلم.

أقول ان کان، یعلم بموافقة غیر الاعلم، مع الاعلم، فلا اشکال فی جواز

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۲۲۵

الرّجوع إلیه، کما یجوز له الاحتیاط، و امّا مع الشک، فی المخالفة، فهل یجوز الرّجوع، الی غیر الاعلم، من باب انّه، و ان قلنا بوجوب تقلید الاعلم، حتّی فی هذا الفرض، لکن مورده، تمکن الوصول إلیه، أو التمکّن من التأخیر و أمّا مع عدم امکان التأخیر و عدم تمکّن الوصول بالاعلم، یجوز الرّجوع، إلی غیر الأعلم، لعدم حکم العقل، فی هذه الصّورة، بتعین الرّجوع، إلی خصوص الأعلم، الاقوی مع الشّک فی المخالفة و تمکّن الاحتیاط، تعیّن الاحتیاط، لانّه بالاحتیاط، یمکن حفظ، ما هو طریقه و هو الأعلم، الّذی لا یکون حاضرا.

المسألة الثّالثة: ما إذا لا یمکن التّأخیر و لا یمکن الاحتیاط،

فلا إشکال فی جواز الرّجوع، الی المجتهد، الغیر الاعلم، بطریق الأعلم، فالأعلم لعدم وجوب العقل، تعیّن الرجوع إلی الاعلم، فی هذا الحال.

المسألة الرّابعة: ما إذا عرضت مسئلة، و لا یمکن التأخیر،

و لا یمکن الاحتیاط و لا یکون مجتهد، حاضرا و لا یمکن الوصول، إلی فتواه، لعدم ناقل و لا بیّنة و لا رسالة، یحکی عن فتواه، یجب الرّجوع إلی الظّن بدلیل الانسداد، لانّه بعد ما یعلم، عدم جواز إهمال، ما وقع فیه، من حیث حکمه، و عدم إمکان الاحتیاط و عدم وجود علم و لا علمی، و عدم مجال لا جراء الاصل، فلا بدّ من التنزّل، الی الظّن و فی مقام الأخذ بالظّن، بما هو الاقرب إلی الواقع، هل یکون الترتیب، کما ذکر المؤلّف رحمه اللّه من الرّجوع أوّلا إلی قول المشهور، ثمّ أوثق الاموات، ثم الظّن، من أیّ طریق حصل: أوّلا

أقول، ان کان الظّن الحاصل، من قول المشهور، ثمّ من قول أوثق الأموات أقوی، یمکن ترجیحهما، علی مطلق الظّن و لکنه غیر معلوم، إذا ربما یکون، من غیر المشهور، أقوی، و کذا یکون من غیر الأوثق اقوی، فلیس کلامه، بإطلاقه صحیحا،

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۲۲۶

بل المیزان بالنّحو الکلّی، هو الأخذ بالطّریق الّذی ظنّه، أقوی من الآخر.

المسألة الخامسة: ما إذا لا یمکن تأخیر الواقعة و لا الاحتیاط،

و لیس مجتهد و لا یمکن الوصول بفتواه، و لا یمکن تعیین قول المشهور، یرجع الی أوثق الأموات، من باب کون ظنه أقوی، و لا بدّ من الرّجوع إلیه، بمقتضی دلیل الانسداد، و قد مرّ فی المسألة الرّابعة، الإشکال فی ترجیحه مطلقا.

المسألة السّادسة: المسألة بحالها و لكن لا يمكن تحصيل فتوى اوثق الاموات يعمل بظنه

بمقتضى دليل الانسداد و قد بينا فى المسألة الرابعة الإشكال فى ترجيح قول المشهور او اوثق الاموات مطلقا.

المسألة السّابعة: المسألة بحالها

و لم يكن له ظنّ، بأحد الطرفين يبنى على أحد الطّرفين.

المسألة الثّامنة، فى كلّ مورد، من الموارد المتقدّمة، إذا عمل بالاحتياط،

فيما أمكن فهو و إلّا فلو عمل، على طبق رأى الغير الأعلم، أو المشهور، أو اوثق الاموات او غيرها، إذا تبيّن بعد ذلك، مخالفته، مع فتوى مجتهده، هل يجب عليه، الإعادة، و القضاء، فيما له الإعادة و القضاء، أو لا يجب، فقد عرفت الكلام فيه، فى طىّ المسألة ٥٣ فراجع.

***

[مسئلة ۶۱: إذا قلّد مجتهدا، ثم مات فقلّد غيره]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۶۱: إذا قلّد مجتهدا، ثم مات فقلّد غيره، ثم مات فقلّد من يقول، بوجوب البقاء، على تقليد الميّت، أو جوازه، فهل يبقى، على تقليد المجتهد الاوّل، أو الثّانى، الاظهر، الثّانى

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۲۲۷

و الأحوط، مراعاة الاحتياط.

(۱)

أقول: الكلام تارة، فى صورة، يقول المجتهد الثّالث، بجواز البقاء، و تارة، فيما يقول بوجوب البقاء:

امّا الكلام، فيما يقول، بجواز البقاء، فلو أراد المقلّد، أن يبقى على تقليد الميّت، بمقتضى جواز مجتهده الفعلى، فلا بدّله، من البقاء على تقليد الثّانى، لانّه فيه، يصحّ البقاء، و أمّا بالنسبة إلى المجتهد الاوّل، يكون من التقليد الابتدائى، لانّه على الفرض، عدل من الاول، إلى الثّانى، بتقليده، للثّانى و رجوعه إليه، إلّا أن يقال، بأنّه لا مانع من التقليد الابتدائى، إلّا الاجماع، و شموله، لهذا المورد، و هو ما إذا قلّده مدّة ثمّ عدل إلى مجتهد آخر، غير معلوم، فعلى هذا، لا مانع من البقاء، على تقليد المجتهد الاوّل، كما انّه، يجوز البقاء، على تقليد المجتهد الثّانى، هذا كلّه فيما كان، المجتهد الاوّل و الثّانى و الثّالث، مساويا من حيث العلم و لم يكن فى البين اعلم أو مع وجود الأعلم، فى البين، لا يجب تقليده معيّنا، للعلم بكون فتواه، موافقا مع فتوى غير الأعلم.

و امّا الكلام، فيما يقول المجتهد الحىّ، بوجوب البقاء و مختارنا، كما عرفت، وجوب البقاء، فيما يكون، المجتهد الميّت اعلم، فى مورد، نوجب تقليد الأعلم، فبناء على ما قلنا، من أنّ الرجوع، إلى تقليد المجتهد الاوّل، ليس من التقليد الابتدائى الممنوع، فنقول، الواجب البقاء، على تقليد من هو أعلم، من الاول و الثّانى، فيما يتعيّن الرّجوع، إلى الأعلم و هو صورة معلوميّة، مخالفة فتوى الأعلم، مع غير الأعلم، و صورة الشّك، فى المخالفة و مع مطابقة، فتوى الأعلم منهما، مع غير الأعلم، فيتخيّر بين البقاء، على فتواه، و بين الرّجوع، إلى، غير الأعلم، كما انّه يجوز العدول، الى الحىّ مع كونه، مساويا معهما، أو يكون موافقا، مع الأعلم منهما،

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١، ص: ٢٢٨

فى الفتوى.

***

[مسئلة ۶۲: يكفى فى تحقق التقليد، أخذ الرّسالة و الالتزام، بالعمل بما فيها]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۶۲: يكفى فى تحقق التقليد، أخذ الرّسالة و الالتزام، بالعمل بما فيها، و إن لم يعلم ما فيها، و لم يعمل، فلو مات مجتهده، يجوز له، البقاء و إن كان الأحوط، مع عدم العلم، بل مع عدم العمل و لو كان، بعد العلم، عدم البقاء و العدول إلى الحىّ، بل الأحوط استحبابا، على وجه عدم البقاء مطلقا، و لو كان بعد العلم و العمل.

(۱)

. أقول: و ان كان، قد عرفت، فى طى المسألة ۸ أنّ التقليد، نفس العمل، لكن كما بيّنا، فى ذيل مسئلة ۹ أنّ جواز البقاء و عدمه، ليس مبيّنا، على معنى التقليد، حتّى يقال يختلف، جواز البقاء، على الاختلاف، فى معنى التقليد، فمن يقول مثلا، بأنّه نفس العمل، لا بدّ و أن يقول، بجواز البقاء مع العمل، فى زمان حياة المجتهد، بل هو مبنىّ على مقدار، دلالة دليل، جواز البقاء، و هو لا يدلّ، على جواز البقاء فى خصوص صورة العمل بل يكفى و لو أخذ المسألة، من المجتهد حيّا و لو لم يعمل به، حال حياته، نعم لو كان الاجماع منعقدا، على عدم جواز التقليد ابتداء، بحيث كان معقد الاجماع «عدم جواز التقليد ابتداء» يمكن ان يقال، بناء على تفسير التقليد، بانّه نفس العمل، لا يكون فى مورد، لم يعمل، حال حياة المجتهد، بفتواه تقليد، حتّى يبقى عليه، لكن تحقّق هذا الاجماع غير معلوم.

***

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١، ص: ٢٢٩

[مسئلة ۶۳: فى احتياطات الاعلم]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۶۳: فى احتياطات الاعلم، إذا لم يكن له، فتوى يتخيّر المقلّد، بين العمل بها و بين الرّجوع، إلى غيره، الأعلم فالأعلم.

(۱)

أقول: أمّا الاحتياط، فهو حيث يكون، به يدرك الواقع فبناء على جوازه، كما مضى، فلا اشكال فيه، فيما يدرك به الواقع، فان كان احتياط المجتهد، بنحو يدرك به الواقع، فلا إشكال فى جوازه، و أمّا لو كان احتياطه، بحيث لا يعلم معه، بإدراك الواقع، مثلا يحتمل وجوب السّورة و يحتمل استحبابه و يحتمل حرمته فى الصّلاة، فيحتاط المجتهد، بإتيانه، فى مقابل جواز تركه، فهو احتياط بين الاستحباب و الوجوب بانّ الاحوط، عدم تركه، و ربما لا يدرك، باحتياطه الواقع، من باب احتمال كونه مانعا، فى الصلاة و لاجل درك الواقع لا بدّ من إتيان صلاة مع السورة و صلاة بلا سورة، و لكن يدرك به الواقع، عند المجتهد، فيكفى هذا الاحتياط، لطريقيّة قوله، فى هذا المقدار، و إن لم يكن طريقا، فى خصوص استحبابها، أو وجوبها، و بعبارة اخرى، لا تكون مانعا، بحسب فتواه، فيتخيّر بين العمل، باحتياط المجتهد، كما يجوز له الرّجوع، إلى غيره، الأعلم فالأعلم، لانّه على الفرض، لا يكون للمجتهد، فتوى فى هذه المسألة، فيجوز الرّجوع، إلى غيره، بطريق فالاعلم، الأعلم، فيما يكون يعلم باختلاف، باقى المجتهدين، غير مجتهده، أو يشكّ فى ذلك، و الّا فمع العلم، بموافقتهم، يتخيّر بينهم و إن كان أعلم بينهم.

***

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱، ص: ۲۳۰

[مسئلة ۶۴: الاحتياط المذكور فى الرّسالة، إمّا استحبابىّ]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۶۴: الاحتياط المذكور فى الرّسالة، إمّا استحبابىّ و هو ما إذا كان، مسبوقا، أو ملحوقا بالفتوى و إمّا وجوبى و هو ما لم يكن معه فتوى و يسمّى بالاحتياط المطلق و فيه، يتخيّر المقلّد، بين العمل به و الرّجوع إلى مجتهد آخر و أمّا القسم الاوّل، فلا يجب العمل به، و لا يجوز الرّجوع إلى الغير، بل يتخيّر بين العمل، بمقتضى الفتوى و بين العمل به.

(۱)

أقول: أمّا فيما كان الاحتياط وجوبيّا، و هو ما لا يكون مسبوقا و لا ملحوقا بالفتوى، فيجوز الأخذ، فى مقام العمل، بطريق احتياطه، لما عرفت فى المسألة السابقة، كما يجوز له الرّجوع، إلى مجتهد آخر، بعين ما قلنا، فى المسألة السابقة

و أمّا إن كان الاحتياط استحبابيّا و هو ما كان مسبوقا، أو ملحوقا بفتوى على خلافه، فيجوز له الأخذ بالاحتياط، كما يجوز له الأخذ، بخصوص فتوى المجتهد المسبوق، أو الملحوق، باحتياطه و لا- يجوز الرّجوع، إلى الغير، لانه مع كون الفتوى، لمجتهده، لا- معنى للرّجوع، إلى الغير و هذا فيما لا- يجوز له الرجوع، الى الغير، مثل ما كان مجتهده أعلم و فتواه، هذا مخالف مع غيره، أو يشكّ فى المخالفة، و أمّا مع موافقتهما، فيجوز الرّجوع، إلى غيره و معلوم أنّ صورة الموافقة، ليس مورد الكلام.

***

[مسئلة ۶۵: فى صورة تساوى المجتهدين]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۶۵: فى صورة تساوى المجتهدين، يتخيّر بين تقليد، أيّهما شاء، كما يجوز له التبعيض، حتّى فى أحكام

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱، ص: ۲۳۱

العمل الواحد، حتّى أنّه لو كان مثلا، فتوى أحدهما، وجوب جلسة الاستراحة و استحباب التّثليث فى التسبيحات الأربع و فتوى الآخر، بالعكس، يجوز أن يقلّد الاوّل فى استحباب التثليث و الثّانى فى استحباب الجلسة.

(۱)

أقول: قد مرّ تفصيله فى طىّ المسألة ۳۳ و أنّه يجوز التبعيض، حتّى فى أحكام العمل الواحد، و حتّى فى المثال فراجع.

***

[مسئلة ۶۶: لا يخفى أنّ تشخيص موارد الاحتياط]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۶۶: لا يخفى أنّ تشخيص موارد الاحتياط، عسر على العامى، إذ لا بدّ فيه، من الاطلاع التام و مع ذلك، قد يتعارض الاحتياطان، فلا بدّ من الترجيح و قد لا يلتفت إلى إشكال المسألة حتّى يحتاط و قد يكون الاحتياط فى ترك الاحتياط مثلا، الاحوط ترك الوضوء، بالماء المستمل، فى رفع الحدث الأكبر، لكن إذا فرض انحصار الماء فيه، الأحوط التوضؤ به، بل يجب ذلك، بناء على كون احتياط التّرك، استحبابيا و الأحوط، الجمع بين التوضؤ به، و التيمم و أيضا، الأحوط التّثليث، فى التسبيحات الأربع، لكن إذا كان فى ضيق الوقت و يلزم من التثليث، وقوع بعض الصلاة، خارج الوقت، فالأحوط ترك، هذا لاحتياط، أو يلزم تركه و كذا

التيمّم، بالجصّ، خلاف الاحتياط، لكن إذا لم يكن معه، إلّا هذا، فالأحوط التيمّم به، و إن كان عنده الطّين مثلا، فالأحوط

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۳۲

الجمع و هكذا.

(۱)

أقول:، فى كون العمل بالاحتياط، فى الجملة، فى بعض الموارد و لبعض العوام، موجبا للعسر واضح، و لكن هذا، لا يوجب، لعدم تجويزه مطلقا، بل حتّى بمقدار يوجب الحرج، لانّه ليس عمل المحتاط، من باب أمر من الشارع، كى يقال، بعدم أمره، مع الحرج، بل كان ذلك، من باب ما يرى عقلا، بأنّ معه يدرك الواقع.

و لا بدّ من فهم موارد الاحتياط، و عدم كون الاحتياط، خلاف الاحتياط، حتّى يتمكّن من إدراك الواقع، بالأخذ به.

***

[مسئلة ۶۷: محلّ التقليد و مورده، هو الأحكام]

اشارة

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۶۷: محلّ التقليد و مورده، هو الأحكام، الفرعيّة العمليّة، فلا يجرى فى أصول الدين و فى مسائل اصول الفقه، و لا فى مبادى الاستنباط، من النّحو و الصّرف و نحوهما، و لا فى الموضوعات، المستنبطة العرفيّة، أو اللّغوية، و لا فى الموضوعات الصّرفة، فلو شك المقلّد، فى مائع، أنّه خمر، أو خلّ مثلا، و قال المجتهد، أنّه خمر، لا يجوز له، تقليده، نعم من حيث أنّه، مخبر عادل، يقبل قوله، كما فى إخبار العامى، العادل و هكذا، و أمّا الموضوعات المستنبطة، الشرعية، كالصّلاة و الصّوم و نحو ما، فيجرى التقليد فيها، كالأحكام العمليّة.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۳۳

(۱)

أقول: فى المسألة مسائل:

الأولى: مورد التقليد، الاحكام الفرعيّة العمليّة،

و هو مورده المتيقّن، لانّه لا بدّ من تحصيل الاحكام، الفرعيّة، إمّا بالاجتهاد، أو التقليد، أو الاحتياط، على نحو يعلم معه، بحفظ الواقع.

المسألة الثّانية: لا يجزى التقليد، فى أصول الدّين،

للزوم الاعتقاد بها يقينا، فلا يكفى الاستناد، بالغير و لو لم يعلم به، نعم ربما يحصل، من قول المجتهد، اليقين بها، و هو لو اكتفى به، صحّ الّا انه ليس من باب كفاية التقليد، بل من باب كونه، طريق العلم، و حصول الاعتقاد له، بسببه.

المسألة الثّالثة: و هل يجرى التقليد، فى مسائل أصول الفقه، أم لا،

مثل أن يقلّد المجتهد، فى الاستصحاب، فان صار مورد ابتلاء العامّى، فلا مانع فى التقليد فيه، لانّ دليل التقليد، ان كان الكتاب و

السّـنة، فيشمل المورد، لكون مسائل أصول الفقه، مربوطا بمعالم الدّين، و ان كان حكم العقل، فلا اشكال فى شموله لها، نعم لا يجوز تقليد من يقلّد، فى مسائل أصول الفقه، و ان كان عالما بالاحكام الفرعيّة، بالاستنباط، بوسيلة ما قلّد، من مسائل أصول الفقه، لانّه ليس من أفراد المجتهد، الّذى قلنا، بجواز تقليده.

المسألة الرّابعة: و هل يجرى التقليد، فى مبادى الاستنباط،

من الصّرف و النّحو و نحوهما، أو لا:

فان كان الدّليل على التقليد، بعض الآيات، أو الأخبار، فشموله للمورد، غير معلوم، بل معلوم العدم.

و ان كان حكم العقل، من باب رجوع الجاهل، بالعام، فيشمل المورد، لكن لا

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۲۳۴

يكون هذا الشّخص من، مصاديق المجتهد، الّذى يجوز تقليده.

المسألة السّابعة: هل يجرى التقليد، فى الموضوعات،

المستنبطة الشرعية، أو العرفية، أو اللغويّة، مثل أنّ العبادات، أو المعاملات، أسامى للصّحيح، أو الاعمّ، أو الغناء، الصّوت المطرب، أو الصّوت المطرب، مع الترجيح، أو الصّعيد، اسم لمطلق الأرض، أو لخصوص التراب أو لا، أقول يجرى التقليد فيها، سواء كان دليل التقليد، الكتاب و السّنة، لكونها مربوطا، بمعالم الدين و الشكّ فيها، مثل الشكّ فى الأحكام و المراجع فيها المجتهد، أو كان حكم العقل.

المسألة السّادسة: هل يجرى التقليد، فى الموضوعات الصّرفة،

مثل ما شكّ، فى كون مائع خمرا، أو خلا، مثلا، أم لا، لعدم كون بيانها، من شأن المجتهد، الحقّ هو الثّانى، لانّ بيانها، ليس شأن المجتهد، و هو و المقلد، فيه سواء، بل ربما يكون العامى، أعرف منه به، نعم لو اخبر المجتهد مثلا، بكون هذا المائع خمرا، فلو أخذ بقوله، يكون من باب الاخذ بالمخبر، فان كان عادلا و أكتفى بأخبار المخبر العادل الواحد، يؤخذ به، أو مع ضمّه بعادل آخر، تكون البيّنة، كما أنّه لو أخبر العامى، فهو مثله و لا دخل فى الاجتهاد، فى إخباره أصلا.

***

[مسئلة ۶۸: لا يعتبر الأعلميّة، فيما أمره راجع، إلى المجتهد]

اشارة

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۶۸: لا يعتبر الأعلميّة، فيما أمره راجع، إلى المجتهد، إلّا فى التقليد، و أما فى الولاية، على الأيتام و المجانين و الأوقاف، الّتى لا متولّى لها، و الوصايا الّتى، لا وصىّ لها و نحو ذلك، فلا يعتبر فيها الأعلميّة، نعم الأحوط فى القاضى، أن يكون

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۲۳۵

أعلم، من فى ذلك البلد، أو فى غيره، ممّا لا حرج فى الترافع إليه.

(١)

أقول: يقع الكلام، فى جهات:

الجهة الاولى: قد مرّ اعتبار الاعلميّة، فى التقليد،

فى صورة العلم، بمخالفة فتوى الاعلم، مع غير الأعلم، و كذا فى صورة الشكّ فى إختلاف فتواهما، راجع المسألة. ١٢ و ٢٢

الجهة الثّانية: لا يجب الاعلميّة، فى المرافعات

و قد مضى الكلام فيه، فى طىّ المسألة ۵۶.

الجهة الثّالثة: هل يجب الاعلميّة، فى غير التقليد،

و القضاء من الولاية، على الأيتام و المجانين و الأوقاف، الّتى لا متولّى لها و الوصايا، الّتى لا وصىّ لها و نحو ذلك، أو لا:

فأقول، قد يقال، بعدم ثبوت ولاية، للفقيه، فى هذه الأمور، من رأس، بل كلّما يجوز له، يجوز حسبة، فلا بدّ من الاقتصار، بالقدر المتيقّن، فكما أنّ المجتهد، متيقنه مع وجوده، كذلك الأعلم من بينهم، مع وجوده، و إمكان الوصول إليه.

و قد يقال، بثبوت الولاية للفقيه، كما اخترنا ذلك، و ذكرنا وجهه، فى طىّ المسألة ۵۱ و بعض المسائل الآخر، المناسب له، فمقتضى إطلاق بعض الأخبار، الواردة فى الباب، هو عدم اعتبار الاعلميّة.

***

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٣۶

[مسئلة ۶۹: إذا تبدّل رأى المجتهد]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۶۹: إذا تبدّل رأى المجتهد، هل يجب عليه إعلام المقلّدين، أم لا، فيه تفصيل، فان كانت الفتوى، السابقة، موافقة للاحتياط، فالظّاهر عدم الوجوب، و إن كانت مخالفة، فالاحوطه، الأعلام، بل لا يخلو عن قوة.

(١)

أقول: يمكن أن يتمسّك، على وجوب الأعلام، فيما كانت الفتوى السابقة، خلاف الاحتياط، برواية عبد الرّحمن «١» بن حجاج، الّتى ذكراها، فى المسألة ۴۸ لانّ فيها، قال أبو عبد اللّه عليه السّلام، كلّ مفت ضامن» فمع تبدّل الرّأى، يكون المجتهد، ضامنا فيجب عليه الاعلام.

***

[مسئلة ۷۰: لا يجوز للمقلّد إجراء أصالة البراءة]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۷۰: لا يجوز للمقلّد إجراء أصالة البراءة، أو الطّهارة، أو الاستصحاب، فى الشبهات الحكميّة و أمّا الشبهات الموضوعيّته، فيجوز بعد أن قلّد مجتهده، فى حجّيتها، مثلا إذا شكّ، فى أنّ عرق الجنب من الحرم، نجس أم لا، ليس له، إجراء أصل الطهارة، لكن فى أنّ

هذا الماء، أو غیره، لاقته النجاسة، أم لا؟

یجوز له، إجراءها، بعد أن قلّد المجتهد، فی جواز الاجراء.

(۲)

أقول: أمّا وجه، عدم جواز الإجراء الأصول، المذکورة، فی الشبهات

---

(۱) الروایة ۲ من الباب ۷ من ابواب آداب القاضی من الوسائل.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۲۳۷

الحکمیّة، للمقلّد، لانّه قد مرّ فی الاصول، بأنّ من شرط إجراء الاصول الحکمیّة، هو الفحص و هو لا یتمکّن من الفحص، لهذا لا یمکن له، إجراء الاصول الحکمیّة.

و أمّا وجه، جواز إجرائه الاصول، الموضوعیّة، فامّا لعدم حاجته، علی الفحص، بناء علی عدم توقف إجرائها، علی الفحص، لعدم کون الفحص، شرط إجرائها، و إمّا لامکان الفحص له، فیها ثمّ إجرائها بناء علی لزوم الفحص.

***

[مسئلة ۷۱: المجتهد الغیر العادل، أو مجهول الحال، لا یجوز تقلیده]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۷۱: المجتهد الغیر العادل، أو مجهول الحال، لا یجوز تقلیده و إن کان موثوقا به، فی فتواه و لکن فتاواه، معتبرة، لعمل نفسه و کذا لا ینفذ حکمه، و لا تصرّفاته، فی الأمور الامّة و لا ولایة، فی الأوقاف و الوصایا و أموال القصّر و الغیّب.

(۱)

أقول: لا یجوز تقلید المجتهد، الغیر العادل، لاشتراط العدالة فیه، کما مرّ و لا یجوز تقلید، مجهول الحال، لانّه لا بدّ من إحراز عدالته، بعد اشتراط، جواز تقلیده، بالعدالة:

و لکن فتاواه، معتبرة، لعمل نفسه، لانّه مجتهد و لا ینفذ حکمه، و لا تصرّفاته، فی الأمور العامة الخ، لاشتراط نفوذه، بالعدالة و کذا اشتراط، نفوذ تصرّفاته بالعدالة.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۲۳۸

[مسئلة ۷۲: الظّن بکون، فتوی المجتهد کذا، لا یکفی]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۷۲: الظّن بکون، فتوی المجتهد کذا، لا یکفی فی جواز العمل، إلّا إذا کان حاصلا، من ظاهر لفظه شفاها، أو لفظ الناقل، أو من ألفاظه، فی رسالته، و الحاصل أنّ الظّن، لیس حجّة إلّا إذا کان حاصلا، من ظواهر الالفاظ منه، أو من النّاقل.

(۱)

. أقول: لا یکفی الظّن، بکون فتوی المجتهد، کذا، لعدم حجّیة مطلق الظّن.

و أمّا إذا کان الظّن حاصلا، من ظواهر الألفاظ، سواء کان من ظاهر لفظ، نفس المجتهد، أو فی رسالته، أو ألفاظ الناقل منه، فهو حجة و یجوز العمل علیه، لحجّیة ظواهر الألفاظ، علی ما مرّ فی الأصول.

و الحمد للّه أوّلا و آخرا، و صلّی اللّه علی رسوله و آله، لا سیّما علی الامام المنتظر، عجل اللّه فرجه الشّریف، و قد فرغت، من شرح

هـذا الجزء، من تقليد كتاب العروة، و كتابته، فى ليلة الخامس عشـر، من شـهر ذى القعدة «۱۳۹۱» فى بلـدة قم و أنا العبد على الصّافى الگلپايگانى.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۳۹

كتاب الطهارة

اشارة

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۴۱

[فصل فى المياه]

اشارة

قوله رحمه اللّه

فصل فى المياه الماء امّا مطلق، او مضاف كالمعتصر من الاجسام، او الممتزج بغيره ممّا يخرجه عن صدق اسم الماء، و المطلق اقسام: الجارى، و النابع غير الجارى، و البئر، و المطر و الكرّ، و القليل، و كل واحـد منها مع عـدم ملاقات النجاسـة طاهر مطهّر من الحـدث و الخبث.

(۱)

كتاب الطهارة

[فصل فى الماء المطلق]

اشارة

أقول:

الكلام فى المسألة يقع فى جهات:

الجهة الاولى: التقسيم المذكور فى المتن

كما ترى من كثير من الفقهاء رضوان اللّه عليهم يكون من قبيل تقسـيم الشىء بنفسه و بغيره لعدم كون الماء مقسما لكل من المطلق و المضـاف اذ موضوع الماء مبيّن معلوم و ليست المائعات المضافـة ماء رأسا لعـدم صـحّة حمل الماء عليها بـدون ضمّ ضـميمة و صـحة سلب الماء عنها أيضا فلو

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۴۲

قلنا بانّ كل جسم سيّال يصح حمل الماء عليه بالحمل الشائع بلا احتياج الى ضمّ ضميمة مع الماء فمما ذكرنا يظهر لك امران:

الامـر الاول: ان المراد بالمضاف هو كل مائع لا يصـح حمل الماء عليه من غير ضم ضـميمة سواء كان هـذا المائع معتصـرا من جسـم

كمائع معتصر من التفاح او كان ممزوجا من الماء و شيء آخر كماء المرق لعدم صدق الماء على كل منهما بدون ضم الضميمة.

الامر الثانى: أنّ مطلق ضم الضميمة بالماء لا يوجب كونه مضافا فلو قيل ماء البحر او ماء البئر لا يوجب كونه مضافا لصحة حمل الماء عليه بدون هذه الضميمة أيضا.

الجهة الثانية: بناء على ما قلنا من كون الماء المطلق هو الماء

و كون اطلاق الماء على المضاف اطلاقا مجازيا مسامحيّا ينبغى أن يقال الماء على اقسام لا على النحو الّذى قسم المؤلف رحمه اللّه بقوله و المطلق على اقسام و قسّمه على اقسام ستّة و يظهر من جمع من الفقهاء رحمه اللّه تقسيمهم الماء باقسام مع الاختلاف بينهم فى كيفيّة التقسيم و لا يخفى أنّ التقسيم:

تارة يكون باعتبار نفس الماء مع قطع النظر عن بعض الآثار و الاحكام المحمولة عليه.

و تارة يكون باعتبار ملاقاته مع النجاسة فان كان باعتبار الاوّل فلا وجه لانقسامه الى السّتة المذكورة بل يوجد له بعض افراد آخر كماء الحمام مثلا- و ان كان باعتبار الثانى ففى ما يختاره المؤلف رحمه اللّه و سيجيء بعد ذلك إن شاء اللّه انه ليس بعض الاقسام المذكورة للماء قسيما لبعض الآخر من حيث ملاقاته مع النجاسة لانه يقول ان الماء الجارى قليله و كثيره لا ينجس بمجرد ملاقاته مع النجاسة كما انّه يقول انّ

الماء المطر حال تقاطره من السماء قليلا كان او كثيرا مثل الجارى و كذلك يقول انّ ما البئر قليلا كان او كثيرا مثل الجارى لا ينجس بملاقاته للنجاسة و امّا الراكد بلا مادّة فقليله ينجس بملاقات النجاسة لا كثيره فليس الماء المطر و البئر و النابع غير الجارى قسيما للماء الجارى و كذا ليس كلّ قليل قسيما له من حيث هذا الحكم لانّ قليل الجارى و قليل النابع غير الجارى و قليل البئر و قليل المطر لا ينجس بمجرد ملاقات النجاسة و كل الاقسام ينجس إذا تغيّر احد اوصافه الثلاثة بالنجاسة فبهذا الاعتبار غير منقسم باقسام أيضا فكان المناسب ان يقول المؤلّف رحمه اللّه فى مقام التقسيم.

الماء على قسمين:

الاول: ما ينجس بملاقات النجاسة الثانى ما لا ينجس بمجرد ملاقات النجاسة فالاول القليل من غير ماء الجارى و المطر و البئر و النابع غير الجارى.

الثانى: الجارى و النابع غير الجارى و ماء الحمام و ماء المطر و ماء البئر و الراكد الكثير و اما كيفية التقسيم عندى فنذكر إن شاء اللّه بعد بيان ما هو المختار فى الاقسام المذكورة من حيث ملاقاتها للنجاسة.

و ممّا قلنا يظهر لك ما فى كلام بعض «۱» شرّاح العروة بعد اشكاله بتقسيم المؤلف من ورود الإشكال عليه أيضا بما بيّناه اشكالا على تقسيم المؤلف رحمه اللّه فراجع.

الجهة الثالثة: اعلم ان طهارة الماء و مطهّريته فى الجملة

مع قطع النظر عن ملاقاته للنجاسة ممّا لا اشكال فيه بل ربما يعدّ من الضروريات فى دين الاسلام فمع هذا الوضوح لا حاجة الى التمسك لهذه الجهة.

---

(۱) التنقيح، ج ۱، ص ۱۳.

تارة بقوله تعالی وَ أَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً طَهُوراً «۱» بحمل الطهور علی ما یتطهر به او حمله علی المطهّر و کون المراد هذا ثم یقال بعد کونه مطهرا بمقتضی الآیة یستفاد منها کونه طاهرا أیضا للملازمة حتی یستشکل مرة بان المراد من الطهور ربما یکون الطاهر او احتمال کون المراد مبالغة فی طهارته فلا تدل الآیة الا علی کون الماء طاهرا و اما مطهّریته فلا.

و اخری: بان الآیة لا تدلّ إلّا علی طهارة ماء المطر او طهارته و مطهریته لقوله تعالی و انزلنا من السماء ماء طهورا» و الماء النازل من السماء ماء المطهر.

و ان امکن الجواب عن الاشکالین

امّا عن الاوّل فبدعوی ظهور الطهور امّا فیما یتطهر به او فی المطهّر

و امّیا عن الثانی بانّ اصل کل ماء حیث نزل من السّماء قال سبحانه تعالی و انزلنا من السماء ماء طهورا فلا اختصاص بماء المطر کما توهم.

و تارة: بقوله تعالی وَ یُنَزِّلُ عَلَیْکُمْ مِنَ السَّماءِ ماءً لِیُطَهِّرَکُمْ «۲» حتی یورد علیها بعدم عموم لها لورود الآیة الشریفة فی واقعة خاصّة و ان امکن الجواب بعدم فرق مسلما بین اصحاب البدر و غیرهم من المسلمین من حیث مطهریة الماء فکما أنّه مطهر لهم یکون مطهرا لغیرهم.

و تارة ببعض الروایات مثل ما رواها داود بن فرقد عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

کان بنو اسرائیل إذا اصاب احدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاریض و قد وسّع اللّه علیکم بأوسع ما بین السماء و الارض و جعل لکم الماء طهورا فانظروا کیف

---

(۱) سورة الفرقان، الآیة ۴۸.

(۲) سورة الانفال، الآیة ۱۱.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۲۴۵

تکونون «۱» و هذه الروایة تدل علی مطهریة الماء و یستفاد منها طهارته أیضا بالملازمة و غیرها من الروایات.

***

[مسئلة ۱: الماء المضاف مع عدم ملاقات النجاسة طاهر]

اشارة

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱: الماء المضاف مع عدم ملاقات النجاسة طاهر، لکنّه غیر مطهّر من الحدث و لا من الخبث و لو فی حال الاضطرار و ان لاقی نجسا تنجس و ان کان کثیرا، بل و ان کان مقدار الف کرّ فانّه ینجس بمجرّد ملاقاة النجاسة، و لو بمقدار رأس ابرة فی احدا اطرافه فینجس کلّه، نعم إذا کان جاریا من العالی الی السافل و لاقی سافله النجاسة لا ینجس العالی منه، کما إذا صبّ الجلاب من ابریق علی ید کافر فلا ینجس ما فی الابریق و ان کان متصلا بما فی یده.

(۱)

أقول: فی المسألة مسائل:

المسألة الاولی: یدلّ علی طهارة الماء المضاف مع عدم ملاقاته النجاسة

ما یدل علی انّ الاشیاء محکومة بالطهارة ما لم یعلم نجاستها و امّا ما فی کلام بعض شراح «۲» العروة من اعاظم معاصرینا من الاستدلال علی الطهارة بالاستصحاب.

لیس فی محلّه لانّ الشّک ان کان فی حکم المضاف من حیث النجاسة و الطهارة

(۱) الروایة ۴ من الباب ۱ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) المستمسک، ج ۱، ص ۱۰۶.

واقعا فلیس له الحالة السابقة حتّی یستصحب.

ان قلت انّ حالته السابقة قبل الشرع، هی الطهارة فتستصحب.

قلت انّ هذا عین ما یری فی بعض الکلمات من التمسّک فی مورد البراءة بالاستصحاب و قد بیّنا فی الاصول انّه لا حاجة الی الاستصحاب و لحاظ الحالة السابقة بل یکفی نفس الشک للحکم بالطهارة و اعلم انّ ما قلنا من کون الماء المضاف طاهرا مع عدم ملاقاته للنجاسة فی غیر المضاف الّذی یعلم نجاسته مثل الخمر و هذا واضح.

المسألة الثانیة: الماء المضاف لا یکون مطهّرا

من الحدث و لا من الخبث اما عدم مطهریته للحدث لعدم الدلیل کما هو المشهور و المعروف و المنقول عن الصدوق رحمه اللّه جواز الوضوء و غسل الجنابة بماء الورد. لما رواه یونس عن ابی الحسن علیه السّلام، قال قلت له، الرجل یغسل بماء الورد و یتوضأ به للصلاة قال لا بأس بذلک «۱».

و قال فی «الوسائل» بعد ذکر هذه الروایة، و رواه الشیخ باسناده عن محمد بن یعقوب ثم قال: هذا خبر شاد أجمعت العصابة علی ترک العمل بظاهره. قال: و یحتمل ان یکون المراد بماء الورد الماء الذی وقع فیه الورد فانّ ذلک یسمّی ماء ورد، و ان لم یکن معتصرا منه، انتهی.

فالروایة علی تقدیر تمامیّة دلالتها ممّا اعرض عنه الاصحاب رحمه اللّه کما یظهر من کلام المحکیّ عن الشیخ رحمه اللّه فلا یرفع الحدث بالماء المضاف. مضافا الی انّ قوله تعالی فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً* «۲» تدلّ علی عدم کون المضاف مطهّرا للحدث، للامر بالتیمم فی صورة عدم وجدان الماء و المضاف لیس بماء کما عرفت سابقا.

(۱) الروایة ۱ من الباب ۳ من ابواب المضاف و المستعمل من الوسائل.

(۲) سورة النساء، الآیة ۴۳.

و لما رواه ابو بصیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی الرّجل معه اللبن، أ یتوضأ منها للصلاة، قال لا، انما هو الماء و الصعید «۱».

هذه الروایة تدلّ علی انحصار ما یتطهّر به بالماء و الصعید فالانحصار یدلّ علی عدم مطهریة المضاف و عدم صحه الوضوء به سواء کان هو اللبن او غیره و من ترک الاستفصال یستفاد عدم الجواز فی کلّ من حالتی الاختیار و الاضطرار.

و هنا. روایة تدلّ بظاهرها علی جواز الوضوء، بالنبیذ و لکن مع ما ورد فی بعض الروایات من بیان النبیذ و انّه ماء قد نبذت فیه تمرات و لم یکن من النبیذ المصطلح راجع الباب المذکور «۲».

لا یمکن. العمل بها لاعراض الاصحاب عنه. هذا کلّه بالنسبة الی عدم مطهریة المضاف للحدث.

امّا، عدم مطهریّته للخبث فالمشهور بین الاصحاب أیضا عدم کونه رافعا له و ان ذکر رافعیّته للخبث عن المفید رحمه اللّه و السید رحمه اللّه و مستند ذلک امور استدل بها.

الاوّل: الاجماع و فیه منع وجود اجماع کاشف عن وجود نصّ من المعصوم علیه السّلام فی المسألة مضافا، الی کون المشهور علی خلافه.

الثانی: بعض الاخبار الآمرة فیها بغسل الثوب او البدن بدون تقیید فیه بکون الغسل بالماء.

و فیه انّه لا اشکال فی انصراف الأمر بالغسل الی الغسل بالماء حتّی ادّعی غیر واحد عدم صدق الغسل بغیر الماء مضافا الی دلالة بعض الاخبار علی ان

---

(۱) الروایة ۱ من الباب ۱ من ابواب الماء المضاف من الوسائل.

(۲) الروایة ۳ من الباب ۲ من ابواب الماء المضاف من الوسائل.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۲۴۸

الطهور الماء کما یظهر من روایة داود بن فرقد المتقدّمة ذکرها.

الثالث: ما روی ابو غیاث عن ابی عبد اللّه علیه السّلام عن ابیه عن علی علیه السّلام قال لا بأس ان یغسل الدم بالبساق «۱».

و فیه انّه علی فرض دلالتها علی ما ادّعی لا یمکن التعویل علیها لا عراض الاصحاب عنها فلا ینبغی الإشکال فی عدم رافعیّته للخبث کما ینادی بذلک الاخبار الکثیر الواردة فی الموارد المختلفة علی لزوم غسل المتنجسات من البدن و الثوب و الاناء و غیرها منحصرا بالماء.

الثالثة: ممّا عرفت فی مطاوی البحث فی المسألة الثانیّة یظهر لک عدم الفرق فی عدم مطهریّة المضاف للحدث و الخبث بین حال الاختیار و الاضطرار لعدم دلیل علی رافعیّته لهما حال الاضطرار أیضا. بل اطلاق الاخبار الآمرة بالغسل بالماء یشمل حال الاضطرار کحال الاختیار و قوله تعالی فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً* «۲» یدل علی رافعیته للحدث حتّی حال الاضطرار.

الرابعة: لو لاقی المضاف نجسا تنجّس و ان کان کثیرا بل و ان کان مقدار الف کرّ او ازید فانّه ینجس بمجرد ملاقات النجاسة و لو بمقدار رأس ابرة فی احد اطرافه فینجس کلّه.

قد یستدلّ علی ذلک ببعض الاخبار الواردة فی نجاسة الزیت و السمن و غیرهما من المائعات بملاقات النجاسة بتنقیح المناط فیقال انّ الزیت و اشباهه و ان لم یکن من افراد المضاف المصطلح الّا انّه مثل المضاف من حیث المیعان و الحکم بالنجاسة فیه بملاقاته النجاسة یکون من حیث میعانه و هو موجود فی المضاف.

---

(۱) الروایة ۲ من الباب ۴ من ابواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

(۲) سورة النساء، الآیة ۴۳.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۲۴۹

و هذا الاستدلال یفید لو حصل القطع بکون المناط فی امثال هذه المائعات هو المیعان حتّی یتعدّی الحکم من مورد النص الی المضاف و الّا فلا.

و مع: قطع النظر عن ذلک نقول بنجاسة المضاف فی الفرض امّا أوّلا، لتسلّم الحکم عند الاصحاب و عن بعضهم نفی الخلاف فیه.

و امّا ثانیا مقتضی القاعدة تنجیس النجس و المتنجس لما یلاقیهما مطلقا الّا فی ما ورد الدلیل کما ورد «الماء إذا بلغ قدر کرّ لا ینجّسه

شيء» و غير ذلك فينجس المضاف بملاقات النجاسة و ان كان الف كر و لو كان بقدر رأس ابرة.

و ما فى بعض شروح العروة «مستمسك» «١» العروة» فى ذيل قول المؤلف رحمه اللّه «و ان كان الف كرّ» «لكنه لا يخلو من تأمّل لعدم السراية عرفا فى مثله».

ففيه: أنّه ان كان الحكم تابعا لسراية العرفيّة و لا يحكم العرف بالسراية كما ادعاه فكان الحرى ان يقول بعدم النجاسة لا ان يقول لا يخلو عن تأمّل و ان لم يكن الحكم تابعا للسراية بنظر العرف او كان تابعا لنظره و يحكم بالسراية فلا اشكال بالنجاسة فعلى كلّ حال لا مجال لقوله لا يخلو عن تأمّل.

الخامسة: إذا كان مضاف جاريا من العالى الى السافل و لاقى سافله النجاسة لا ينجس العالى منه كما إذا صبّ الجلاب من ابريق على يد كافر فلا ينجس ما فى الابريق و ان كان متصلا بما فى يده. لأنّ الملاك فى النجاسة و عدمها سراية النجس او المتنجس بالطاهر عرفا، فكما لا يسرى السافل بالعالى كما تعرض المؤلّف رحمه اللّه لا يسرى العالى بالسافل أيضا لدى العرف المحكّم نظره إذا كان الخروج من السافل الى العالى بالتدافع كالفوّارة لعدم نص فى المسألة

---

(١) المستمسك، ج ١، ص ١٠٩.

فالمرجع هو العرف.

***

[مسئلة ٢: الماء المطلق لا يخرج بالتصعيد عن اطلاقه]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ٢: الماء المطلق لا يخرج بالتصعيد عن اطلاقه نعم لو مزج معه غيره و صعد كماء الورد يصير مضافا.

(١)

أقول: الوجه واضح لان التصعيد لا يخرجه عن الاطلاق نعم لو مزج مع الماء غير الماء و صعد معه كماء الورد بحيث لا يصدق على المصعّد اسم الماء بلا اضافة مثل ما كان الممزوج به كثيرا بحيث يخرجه عن الاطلاق كما هو مختار سيدنا الاعظم آيت اللّه البروجردى رحمه اللّه فى حاشيته.

***

[مسئلة ٣: المضاف المصعّد مضاف]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ٣: المضاف المصعّد مضاف.

(٢)

أقول: لعدم خروجه بالتصعيد عن الإضافة.

***

[مسئلة ۴: المطلق او المضاف النجس يطهر]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۴: المطلق او المضاف النجس يطهر

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۲۵۱

بالتصعيد لاستحالته بخارا ثم ماء.

(۱)

أقول: طهارة المطلق النجس او المضاف النجس بالتصعيد بخارا محل اشكال وجه الإشكال عدم ورود دليل دالّ على مطهرية الاستحالة لعدم وجود نصّ يذكر فيه لفظ الاستحالة بل كما يأتى إن شاء اللّه عند التعرض لمطهّرية الاستحالة بانّ مطهّريتها لم يثبت إلّا فى موارد خاصّة باعتبار دعوى الاجماع او غيره فيها و شموله لمثل المورد محل اشكال و امّا ما فى كلام بعض شراح العروة من ابتناء القول بالتطهير فى مسئلتنا و عدمه على كون الاستحالة بنفسها مطهرا فيطهر المطلق و المضاف النجس بالتصعيد بخارا لاستحالته او على صيرورة الجسم الاول جسما آخر فلا- يطهران بالتصعيد لعدم صيرورتهما شيئا آخرا يظهر لك ممّا قلنا فساد كلامه من جعل الحكم بالتطهير و عدمه مبنيا على ما قاله لانه ليس فى ادلتنا عن لفظ الاستحالة عين و لا اثر حتى يكون لما قاله مجال كما انّه ليس فى الادلة ما يدلّ على تعميم الحكم من غير الموارد الخاصة الّتى نتعرض لها إن شاء اللّه الى غيرها إلّا أن يدّعى احد عدم الفرق بين هذه الموارد الخاصة و غيرها بإلغاء الخصوصيّة و كشف المناط الموجود فى هذه الموارد الخاصة و فى غيرها و أنّى باثباته.

***

[مسئلة ۵: إذا شكّ فى مائع أنّه مطلق او مضاف]

اشارة

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۵: إذا شكّ فى مائع أنّه مطلق او مضاف فان علم حالته السابقة اخذ بها و الّا فلا يحكم عليه بالإطلاق و لا بالإضافة لكن لا يرفع الحدث و الخبث و ينجس بملاقات النجاسة

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۲۵۲

ان كان قليلا و ان كان بقدر الكرّ لا ينجس لاحتمال كونه مطلقا و الاصل الطهارة.

(۱)

أقول: فى المسألة جهات:

الجهة الاولى: إذا شكّ فى مائع انّه مضاف او مطلق

فتارة يعلم بحالته السابقة من الاطلاق او الاضافة فمقتضى الاستصحاب الأخذ بالحالة السابقة و تارة لا يعلم بحالته السابقة فلا اصل فى البين يقتضى الحكم بكونه مطلقا او مضافا هذا فيما كانت الشبهة موضوعية.

الثانية: فيما لا يعلم حاله من الاطلاق و الاضافة

و ان لم یحکم بکونه من احدهما لکن لا- یرفع الحدث و الخبث لان ما یرفع به الحدث و الخبث هو الماء المطلق فمع الشک فی اطلاقه لو غسل به المتنجس او توضأ او اغتسل به فاستصحاب النجاسة و الحدث یقتضی بقاء النجاسة و الحدث.

الثالثة: مع الشک فی اطلاقة و اضافته

و عدم وجود اصل یقتضی کونه من احدهما ینجس بملاقات النجاسة ان کان قلیلا و ان کان بقدر الکرّ لا ینجس بملاقات النجاسة أمّا نجاسته ان کان قلیلا بملاقات النجاسة لانّ اثر النجاسة تنجیس ما یلاقیه من الماء کغیر الماء الّا إذا کان الماء کرّا او ممّا لا فرق بین قلیله و کثیره فی عدم نجاسته بملاقات النجاسة کالجاری، ففی الفرض ینجس قلیله بملاقات النجسة سواء کان هذا المشکوک اضافته و اطلاقه مطلقا او مضافا.

و أمّا عدم نجاسته بملاقات النجاسة إذا کان کرّا لانّه بعد ما لا- ینجس الماء المطلق الکرّ بملاقات النجاسة و من المحتمل کون المشکوک ماء مطلقا فنشکّ فی

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۲۵۳

طهارته و نجاسته، و الاصل الطهار لکون حالته السابقة الطهارة و نشکّ فی نجاسته فیستصحب طهارته لکن لو غسل بهذا المشکوک و ان کان کرّا متنجّسا لا یحکم بطهارته بل یحکم بنجاسته للاستصحاب.

***

[مسئلة ۶: المضاف النجس یطهر بالتصعید]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۶: المضاف النجس یطهر بالتصعید کما مرّ و بالاستهلاک فی الکرّ و الجاری.

(۱)

أقول: اما طهارته بالتصعید و استحالته بخارا ثم ماء فقد عرفت الإشکال فیه فی المسألة الرابعة و امّا لو استهلک فی الکرّ او الجاری بنحو لا یری العرف له وجود محفوظ من باب تفرّق اجزائه فی الکرّ او الجاری فیطهر.

***

[مسئلة ۷: إذا ألقی المضاف النجس فی الکرّ فخرج عن الاطلاق الی الاضافة تنجس]

اشارة

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۷: إذا ألقی المضاف النجس فی الکرّ فخرج عن الاطلاق الی الاضافة تنجس ان صار مضافا قبل الاستهلاک و ان حصل الاستهلاک و الاضافة دفعة لا یخلو الحکم بعدم تنجسه عن وجه لکنه مشکل.

(۲)

أقول: للمسألة صورتان:

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۱، ص: ۲۵۴

الاولى: ما إذا القى المضاف النجس فى الكرّ فخرج عن الاطلاق الى الاضافة

و صیرورته مضافا کان قبل الاستهلاک ففی هذه الصورة تنجّس الکرّ لصیرورة الماء مضافا قبل ان یستهلک المضاف فیه مع بقاء الماء علی مائیته و بعد الاضافة تنجس بسبب نجاسة الماء المضاف النجس الملقی فیه.

الثانية: ما إذا حصل الاستهلاک و الاضافة دفعة

یظهر من المؤلف رحمه اللّه انّ عـدم تنجّسه لاـ یخلو عن وجه لکنه مشـکل و یظهر من حاشـیة سـیدنا الاـعظم رحمه اللّه امتنـاع وقوع الاضافـة و الاسـتهلاک دفعـة اما وجه عـدم تنجس الماء الکرّ المطلق فهو ان یقال بانّه بعـد وقوع الاسـتهلاک و الاضافة دفعة لیس فی البین زمـان یکون مـاء مضـاف نجس و موجودا ینجّس المـاء المطلق الّـذی صار مضافا لکن ما یأتی بالنظر عاجلا مع بعـد تحقق هـذا الفرض خارجا هو انّه بعـد تحقق الاسـتهلاک و الاضافـة دفعة لا یمکن ان یقال بتأثیر المضاف النجس فی الماء الکرّ، کی ینجس و لا عکسه و لکن نشـک فی انّ هـذا المـاء طاهر او نجس فمقتضـی استصـحاب طهارة الکر و ان کان طهارته و لو اسـتهلک فیه المضاف النجس ان لم نقل بتبدّل الموضوع لانقلاب الماء مضافا لکن مقتضی استصحاب نجاسة الماء المضاف بقاء نجاسته و اثر بقائها تنجیس ما یلاقیه فیصیر کل من المضاف النجس و الماء الکر محکوما بالنجاسة فتأمّل.

***

[مسئلة ۸: إذا انحصر الماء فى مضاف مخلوط بالطّين]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۸: إذا انحصـر المـاء فی مضاف مخلوط بالطّین ففی سـعة الوقت یجب علیه ان یصبر حتی یصـفو و یصـیر الطین الی الاسـفل ثم یتوضأ علی الاحوط و فی ضیق الوقت یتیمم لصدق الوجدان مع السعة دون الضیق.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۱، ص: ۲۵۵

(۱)

أقول: بل علی الاقوی فی سـعة الوقت لان مع سـعة الوقت یصـدق علیه انه الواجد للماء عرفا فیجب الصبر الی ان یصـفو و یصـیر الطین الی الاسفل و فی ضیق الوقت یتیمم لقوله تعالی فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً*.

***

[مسئلة ۹: الماء المطلق باقسامه حتى الجارى منه ينجس اذا تغيير بالنجاسة]

اشارة

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۹: الماء المطلق باقسامه حتی الجاری منه ینجس اذا تغییر بالنجاسـة فی احـد اوصافه الثلاثة: من الطعم، و الرائحة و اللون بشـرط ان یکون بملاقـات النجاسـة فلاـ یتنجّس إذا کان بالمجاورة کما إذا وقعت میتـة قریبا من الماء فصار جائفا و ان یکون التغییر باوصاف

النجاسة دون اوصاف المتنجّس فلو وقع فيه دبس نجس فصار احمر او اصفر لا ينجس الّا إذا صيّره مضافا نعم لا يعتبر ان يكون بوقوع عين النجس فيه بل لو وقع فيه متنجّس حامل لاوصاف النجس فغيّره بوصف النجس تنجس أيضا و ان يكون التغيير حسّيا، فالتقديرىّ لا يضرّ، فلو كان لون الماء احمر او اصفر وقع فيه مقدار من الدم كان يغيّره لو لم يكن كذلك لم ينجس و كذا إذا صبّ فيه بول كثير لا لون له بحيث لو كان له لون غيّره، و كذا لو جائفا جائفا فوقع فيه ميتة كانت تغيّره لو لم يكن جائفا و هكذا ففى هذه الصّور ما لم يخرج عن صدق الاطلاق محكوم بالطهارة على الاقوى.

[نذكر بعض الأخبار تيمّنا]

اشارة

(۱)

أقول: نجاسة الماء بالتغيّر فى الجملة مسلّم عندنا نصّا و فتوى بل عند العامّة أيضا و ان اخرج ابو داود رواية يدّعى بإطلاقها على عدم نجاسته بالتغير و هى ما رواها ابو سعيد الخدرى أنّه قيل لرسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم أ تتوضأ من بئر بضاعة و هى بئر يطرح فيها الحيض و لحم الكلاب و النتن فقال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم الماء طهور لا ينجّسه شيء و لكن كما قلنا انهم قائلون بنجاسته بالتغير فى الجملة كما يدل عليها بعض ما روى فى سن ابن ماجه عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم و على كل حال تطابق النص و الفتوى عند اصحابنا على نجاسته بالتغير فى الجملة و نذكر بعض الأخبار تيمّنا ثم نذكر ما يستفاد منه حتّى يتبيّن اصل الحكم و بعض الفروع الراجعة إليه إن شاء اللّه.

فنقول:

الأول: ما رواه حريز بن عبد اللّه عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء و اشرب فإذا تغيّر الماء و تغيّر الطّعم فلا تتوضأ منه و لا تشرب «۱» تدل على نجاسته الماء بتغيّره بسبب ريح الجيفة و قوله عليه السّلام فى ذيل الرواية فإذا تغيّر الماء و تغيّر الطعم فلا توضأ منه» لا يدل على اعتبار الأمرين فى النجاسة من تغيره بالريح و طعم النجس بل كما يدل عليه صدر الخبر لقوله فى الصدر «كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ منه» و مفهومه يقتضى نجاسته بمجرد تغيره بريح النجاسة و ان لم بتغير طعمه لا يدل الذيل على خلاف الصدر و اعتبار تغيّر كل من الريح و الطعم فى الذيل يكون من باب ملازمة التغير بالريح التغير بالطعم غالبا فتكون النتيجة الاكتفاء فى النجاسة باحد الأمرين من الريح و الطعم كما يظهر من ساير الأخبار أيضا.

الثانى: ما رواه ابو خالد القماط أنّه سمع أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول فى الماء يمرّ به

---

(۱) الرواية ۱ من الباب ۳ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

الرجل و هو نقيع فيه الميتة و الجيفة فقال ابو عبد اللّه عليه السّلام ان كان الماء قد تغيّر ريحه او طعمه فلا تشرب و لا تتوضأ منه و ان لم يتغير ريحه و طعمه فاشرب و توضأ «۱».

الثالث: ما رواه سماعه عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال سألته عن الرجل يمر بالماء و فيه دابة ميتة قد انتنت قال إذا كان النتن الغالب على الماء فلا تتوضأ و لا تشرب «۲».

الرابع: ما رواه العلاء بن فضيل قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الحياض يبال فيها قل لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول «۳» و دلالتها على نجاسة الماء إذا تغير لونه بلون النجس يكون بالمفهوم.

الخامس: ما رواه زرارة عن ابى جعفر عليه السّلام قال قلت له رواية من ماء سقطت فيها فارة او جرذ او صعوة ميتة قال إذا تفسخ فيها فلا تشرب من مائها و لا تتوضأ و صبّها و ان كان غير متفسخ فاشرب منه و توضّأ و اطرح الميتة إذا اخرجتها طرية و كذلك الجرّة و حبّ الماء و القربة و اشباه ذلك من اوعية الماء «۴».

السادس: أيضا ما رواه زرارة قال و قال ابو جعفر عليه السّلام إذا كان الماء أكثر من راوية لم ينجسه شيء تفسّخ فيه او لم يتفسّخ الا ان يجيء له ريح تغلب على ريح الماء «۵» جعل صاحب الوسائل تبعا للتهذيب ما رواه زرارة روايتين و يحتمل كونهما رواية واحدة و على كل حال لو كانتا روايتين فلا تدل الاولى منهما و هى ما قال قلت له راوية من ماء سقطت فيها فارة الخ على المسألة و تدل على ما نحن فيه الثانية منهما لدلالتها على نجاسة الماء بغلبة الرّيح النجس عليه.

---

(۱) الرواية ۱ من الباب ۳ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) الرواية ۶ من الباب ۳ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

(۳) الرواية ۷ من الباب ۳ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

(۴) الرواية ۸ من الباب ۳ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

(۵) الرواية ۹ من الباب ۳ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۵۸

السابع: ما رواه عبد اللّه بن سنان قال سئل رجل أبا عبد اللّه عليه السّلام و انا حاضر عن غدير اتوه و فيه جيفة ان كان الماء قاهرا و لا توجد منه الريح فتوضأ «۱» تدل بالمفهوم على ما نحن فيه لان مفهومها لوجد فيه ريح الميتة فلا تتوضأ منه.

الثامن: رواه محمد بن اسماعيل عن الرضا عليه السّلام: قال ماء البئر واسع لا يفسده شيء الّا ان يتغير ريحه او طعمه فينزح حتى يذهب الريح و يطيب طعمه لان له ماده «۲».

التاسع: ما رواه المحقق رحمه اللّه فى المعتبر مرسلا قال، قال عليه السّلام خلق اللّه الماء طهورا لا ينجسه شيء الّا ما غيّر لونه او طعمه او ريحه «۳» و فى هذه المرسلة صرّح بنجاسة الماء بتغيير لون الماء بلون النجس.

العاشر: ما رواه محمد بن الحسن الصفّار فى كتاب «بصائر الدرجات» عن محمد بن اسماعيل يعنى البرمكى عن على بن الحكم عن شهاب بن عبد ربّه قال اتيت أبا عبد اللّه عليه السّلام اسأله فابتدأنى فقال ان شئت فسل يا شهاب و ان شئت اخبرناك بما جئت له قلت اخبرنى قال جئت تسألنى عن الغدير يكون فى جانبه الجيفه أتوضأ منه او، لا- قال نعم قال توضأ من الجانب الاخر الّا ان يغلب الماء الريح فينتن و جئت تسأل عن الماء الراكد من الكر مما لم يكن فيه تغير او ريح غالبة قلت فما التغيّر قال الصفرة فتوضأ منه و كلّما غلب كثرة الماء فهو طاهر «۴».

الحادى عشر: ما رواه محمد بن القاسم عن ابى الحسن عليه السّلام فى البئر يكون

---

(۱) الرواية ۱۱ من الباب ۳ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) الرواية ۱۲ من الباب ۳ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

(۳) الرواية ۹ من الباب ۱ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

(۴) الرواية ۱۱ من الباب ۹ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۵۹

بينها و بين الكنيف خمس اذرع او اقل او كثر يتوضّأ منها قال ليس يكره من قرب و لا بعد يتوضأ منها و يغتسل ما لم يتغيّر الماء «۱».

الثانى عشر: ما رواه المفيد رحمه اللّه «٢».

الثالث عشر: مرسلة الصدوق «٣».

هذا كله الاخبار المربوطة بالمقام و ربما يوجد غيرها أيضا ثم بعد ذلك نقول بعون اللّه تعالى انّ المستفاد من الأخبار الواردة و تطابق الفتوى مع النصوص هو تنجس الماء باقسامه حتّى الجارى بحصول التغيير فى احد اوصافه الثلاثة من الطّعم و الرائحة و اللون.

امّا المحقون من الماء يدلّ على نجاسته جلّ الاخبار إذا تغيّر بالنجاسة فى احدى اوصافه الثلاثة المذكورة.

و امّا البئر يدل على نجاسته بالتغيّر خصوص رواية محمد بن إسماعيل بن بزيع المتقدمة ذكرها عن الرضا عليه السّلام. «۴»

و امّا الجارى يدلّ على نجاسته بالتغيّر فى احد اوصافه الثلاثة بالنجاسة اطلاق الرواية الاولى من الروايات المتقدمة و هى رواية حريز و النبوّى المتقدم الّذى رواه المحقق رحمه اللّه فى المعتبر خلق اللّه الماء طهورا لا ينجسه شىء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه» و هى و ان كانت مرسلة لكن تلقّيها الاصحاب رحمه اللّه بالقبول مضافا الى اطباق الفتوى عليه هذا بالنسبة الى شمول الحكم و اطلاقه بالنسبة الى جميع

---

(١) الرواية ۴ من الباب ١۴ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) الرواية ٣ من الباب ٣ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

(٣) الرواية ١۴ من الباب ٣ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

(۴) الرواية ١٢ من الباب ٣ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢۶٠

اقسام المياه و امّا التفريعات من المسألة.

الفرع الاوّل: يعتبر فى نجاسة الماء بالتغير حصول التغير فى احد من اوصافه

الثلاثة الطعم و الرائحة و اللون و اما نجاسته بتغيره بطعم النجس و الرائحة فتعرضها أكثر الأخبار المتقدمة و اما نجاسته بالتغير باللّون فموجبيّته للنجاسة تستفاد من الرابع و التاسع و العاشر من الأخبار المتقدمة ذكرها فلا يبقى اشكال من هذا الحيث.

الفرع الثانى: يشترط فى التغير بالنجاسة ان يكون بملاقات النجاسة

فلا ينجس إذا كان الاوصاف الحاصلة فى الماء او بعضها بالمجاورة كما إذا وقعت ميتة فى قرب من الماء فصارت جافّة لانّ هذا مقتضى تصريح بعض النصوص و ظاهر بعض الآخر او المنصرف إليه منها بحسب المتفاهم العرفى كما ادعى عدم الخلاف فيه.

الفرع الثالث: يشترط ان يكون التغيير باوصاف النجس دون المتنجس

لانّ ظاهر الأخبار كون التغيير الحاصل فى الماء باوصاف نفس النجس كالميتة و البول و العذرة فلو وقع فيه دبس متنجس فصار احمر او اصفر لا ينجس الّا إذا صيّره مضافا فينجس بمجرد ملاقاته.

الفرع الرابع: بعد ما عرفت من دخل كون التغيير باوصاف عين النجس لا اوصاف المتنجس

فى نجاسة الماء بالتغيير هل يعتبران يكون بوقوع عين النجس فى الماء او لا يعتبر ذلك بل لو وقع فيه متنجّس حامل لاوصاف النجاسة فغيّره ينجس الماء.

أقول لو تنجس شیء و اکتسب احد الاوصاف الثلاثة من النجس مثلا القی فی مائع میتة فحمل لون المیتة او ریحها او طعمها فالقی هذا المائع فی الماء فتغیّر هذا الماء فی احد لاوصاف الثلاثة المکتسبة من المیتة فصار الماء متغیّر اللون او الریح او الطعم بالمیتة لکن لا بلا واسطة بل بواسطة هذا المائع فهل یوجب هذا التغییر

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۲۶۱

للنجاسة او لا، وجهان:

وجه عدم النجاسة، انّه یکون التغییر فی الفرض غیر مستند بنفس النجس بلا واسطة و الحال انّ مفاد الاخبار یقتضی کون التغیّر بنفس النجس.

وجه النجاسة انّ التغیّر عند العرف فی الفرض مستند الی نفس النجس غایة الامر مع الواسطة، و لا یستفاد من الأخبار اعتبار کون الاستناد بلا واسطة و لا یبعد النجاسة فیما یقال عرفا بانّ التغیّر مستند الی نفس النجس فتأمل.

و امّا ما افاده سیدنا الأعظم رحمه اللّه فی حاشیته علی العروة «هذا إذا کان المتنجس ممزوجا بعین النجس بحیث یستند التغییر الی ملاقاة النجس فی ضمنه و الّا فالتنجس محلّ اشکال» و ان کان صحّ فی محلّه لکن غیر مربوط بهذا الفرع لانّ فی ما فرضه رحمه اللّه تغیّر الماء بعین النجس لا بالمتنجس الحامل لاوصاف النجس.

الفرع الخامس: یشترط ان یکون التغیّر حسّیا

فلا یضرّ التقدیری فلو کان لون الماء ابیض او اصفر فوقع فیه مقدار من الدّم کان یغیّره لو لم یکن کذلک لم ینجس و کذا إذا صبّ فیه بول کثیر لا لون له بحیث لو کان له لون غیّره و کذا لو کان جائفا فوقع فیه میتة کانت تغیره لو لم یکن جائفا و هکذا ففی هذا الصور ما لم یخرج الماء عن صدق الاطلاق محکوم بالطهارة علی الاقوی.

قال سیدنا الاعظم آیة اللّه البروجردی رحمه اللّه فی بحثه انّ الشخص تارة یجمد علی ظاهر الروایات الواردة فی الباب فلا یستفاد من ظاهرها الّا نجاسة الماء بالنجاسة فیما کان التغیر الحاصل منه للماء حسّیا.

و امّا لو تأملنا فی الروایات یظهر منها بمفهوم الموافقة انّ العمدة فی موجبیة التغیّر للنجاسة هو قاهریة النجاسة باحد اوصافه الثلاثة علی الماء و مقهوریة الماء

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۲۶۲

بالنسبة إلیها فعلی هذا بعد فرض معلومیة قاهریة النجس فی حدّ ذاته علی الماء و لو منع مانع عن ظهور هذا القاهریة وجب تنجّس الماء به لصدق غلبة الجیفه مثلا علی الماء فکما قلنا فی حاشیتنا «التنجس فی الصورة الاولی بل الثالثة أیضا لا یخلو من قوة» نقول بانّه فی الصورة الاولی اعنی فیما کان لون الماء احمر او اصفر فوقع فیه مقدار من الدّم کان یغیّر لو لم یکن کذلک و فی الصورة الثالثة اعنی فیما کان جائفا فوقع فیه میتة کانت تغیره لو لم تکن جائفا نجاسة الماء لا یخلو من قوة و ذلک یکون لاجل قاهریة النجاسة علی الماء فی الصورتین و عدم ظهور القاهریة یکون لاجل المانع و هو الاحمریة او الاصفریة او الجائفیة.

و امّا فی الصورة الثانیة فحیث لا یکون البول بحسب ذاته قاهرا علی الماء لا یجب تنجّس الماء به.

أقول و عندی فیما افاده رحمه اللّه نظر و الحقّ ما قاله المؤلف رحمه اللّه فی جمیع الصور لان مقتضی ظاهر الأخبار حصول التغیر بالنجاسة فی الماء و ظاهر هذا کون التغیّر حسیّا و لا یمکن کشف الملاک الذی افاده رحمه اللّه حتّی یقال بمفهوم الموافقة ان المیزان قاهریة النجاسة علی الماء باوصافه الثلاثة و ان کان ذلک تقدیریّا.

***

[مسئلة ۱۰: لو تغیر الماء بما عدا الاوصاف المذکورة]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۰: لو تغیر الماء بما عدا الاوصاف المذکورة من اوصاف النجاسة مثل الحرارة و البرودة و الرقة و الغلظة و الخفة و الثقل لم ینجس ما لم یصر مضافا.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۲۶۳

(۱) أقول: الوجه واضح، لدلالة الاخبار المصرّحة بانّ الموجب للنجاسة حصول التغیّر فی خصوص احد الاوصاف الثلاثة المذکورة، و امّا التغیّر بغیرها فلا دلیل علیه فلو اوجدت النجاسة فی الماء صفة اخری مثلا کان الماء باردا فصار حارّا بوقوع النجاسة فیه فلا ینجس الماء لعدم الدلیل علیه و لو شککنا فی صیرورة الماء نجسا بذلک او لا یحکم بالطهارة لاصالة الطهارة نعم لو صیّرته مضافا ینجس بملاقات النجاسة لکونه مضافا.

***

[مسئلة ۱۱: لا یعتبر فی تنجسه ان یکون التغیر بوصف النجس]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۱: لا یعتبر فی تنجسه ان یکون التغیر بوصف النجس بعینه فلو حدث فیه لون او طعم او ریح غیر ما بالنجس کما لو اصفرّ الماء مثلا بوقوع الدم تنجّس و کذا لو حدث فیه بوقوع البول او العذرة رائحة اخری غیر رائحتهما فالمناط تغیّر احد الاوصاف المذکورة بسبب النجاسة و ان کان من غیر سنخ وصف النجس.

(۲)

أقول: الظاهر تمامیة ما افاده رحمه اللّه لان بعض الاخبار و ان کان بمفاده غیر دال علی تعمیم الحکم لصورة تغیّر الماء بسبب النجاسة بغیر وصف النجس لکنه یستفاد من ظاهر بعضها الآخر مثل التاسع من الأخبار المتقدّمة.

«خلق اللّه الماء طهورا لا ینجسه شیء الا ما غیّر لونه او طعمه او ریحه» ذلک لان مفادها نجاسة الماء بتغیّر الحاصل بسبب النجاسة و دعوی ان المنسبق عند

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۲۶۴

العرف من التغییر الحاصل فی الماء بسبب النجاسة فی احد اوصافه الثلاثة هو التغیّر باحد الاوصاف الثلاثة الموجودة فی النجس مدفوع بعدم کون ذلک هو المنسبق عندهم لا لو حدث بسبب وقوع الدم فی الماء الصفرة و لم یصل بحدّ یصیر الماء أحمرا و لذا یلتزم العرف بعدم تغیره بالون النجس بل یحکم بتغییره فی اللون. بسبب النجس لا یصح ما قال بعض بان الصفرة من سنخ الحمرة و لهذا یکون التغیر بوصف النجس لانه لو التزم احد بان التغییر لا بدّ ان یکون بوصف النجس لجموده علی ذلک فلا یمکن الالتزام بکون الصفرة وصفا للدم فمع عدم کون الصفرة وصفا للدم و التزام العرف بالنجاس فیما حصلت الصفرة فی الماء بالدم النجس نفهم ان ما هو المیزان حصول التغییر فی احد الاوصاف الثلاثة بسبب النجس و ان کان هذا الوصف غیر ما فی النجس.

***

[مسئلة ۱۲: لا فرق بین زوال الوصف الاصلی للماء او العرضی]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۲: لا فرق بین زوال الوصف الاصلی للماء او العرضی فلو کان الماء احمر او اسود لعارض فوقع فیه البول حتی صار ابیض تنجس و کذا إذا زال طعمه العرضی او ریحه العرضی.

(۱)

أقول: یمکن الإشکال فی النجاسة فی الفرض بالنظر البدوی و بدعوی انسباق حصول التغییر فی اوصاف الماء باوصافه الاصلیة لا العارضیة و لکن حیث یکون الماء کثیرا ما یکسب اللون و الریح و الطعم عارضا خصوصا المیاه الّتی تکون

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۲۶۵

مورد الاستعمال بحیث لا یفهم العرف من التغیّر الحاصل فی الماء فی احد اوصافه الثلاثة الا ما فیه من الصفات الثلاثة و لو کان اخذه لعارض من اثر حرارة الشمس او غسل الاشیاء فیه او غیر ذلک.

***

[مسئلة ۱۳: لو تغیّر طرف من الحوض]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۳: لو تغیّر طرف من الحوض مثلا تنجس فان کان الباقی اقل من الکرّ تنجس الجمیع و ان کان بقدر الکر بقی علی الطهارة و إذا زال تغیّر ذلک البعض طهر الجمیع و لو لم یحصل الامتزاج علی الاقوی.

(۱)

أقول: وجه نجاسة ما تغیّر هو تغیّره بالنجاسة.

وجه نجاسة الباقی ان کان دون الکر هو نجاسة الماء القلیل بملاقات النجاسة وجه عدم نجاسة الباقی إذا کان کرا هو عاصمیة الکر و عدم نجاسته بمجرد ملاقات النجاسة وجه طهارة الجمیع بعد زوال التغیر لو کان الباقی کرّا هو طاهر ما صار متغیرا و زال تغیّره بالماء الکرّ الباقی.

وجه عدم اعتبار الامتزاج او اعتباره یأتی إن شاء اللّه فی المسألة الثانیة من فصل ماء البئر و یأتی ان الاحوط اعتبار الامتزاج.

***

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۲۶۶

[مسئلة ۱۴، إذا وقع النجس فی الماء فلم یتغیر ثم تغیّر بعد مدة]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۴، إذا وقع النجس فی الماء فلم یتغیر ثم تغیّر بعد مدة فان علم استناده الی ذلک النجس تنجس و الّا فلا.

(۱)

أقول: وجهه ظاهر لان المیزان تغیر الماء بالنجاسة بلا دخالة زمان معیّن فیه فان علم ذلک یحکم بنجاسته و ان شک فیه فمقتضی الاصل طهارته.

***

[مسئلة ١۵، إذا وقعت الميتة خارج الماء]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ١۵، إذا وقعت الميتـة خـارج الماء و وقع جزء منها فى الماء و تغيّر بسـبب المجموع من الـداخل و الخارج تنجّس بخلاف ما إذا كان تمامها خارج الماء.

(٢)

أقول: الحق فى المسألـة عـدم تنجس الماء و ان اختار المؤلف رحمه اللّه و بعض الأعاظم من المحشّـين رحمه اللّه، النجاسة على سبيل الجزم او الاحتياط.

وجه عـدم التنجّس هو انه بعـد كون المختار نجاسة الماء فى خصوص ما كان تغيره بسـبب ملاقاته للنجاسة بحيث يكون التغير مسـتندا إليها الملاقى للماء لا بالمجاورة فلا يبقى مجال فيما نحن فيه للحكم بالنجاسـة لانه على الفرض لم يحصل التغير فى الماء بملاقات من النجس خاصة بل بالمجوع من الداخل و الخارج.

و اما ما قيل «١» من ان اطلاق الادلة يقتضى النجاسة ففيه انه لا اطلاق لها من

---

(١) القائل الشيخ الانصارى رحمه اللّه على ما حكى عنه المستمسك.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج١، ص: ٢۶٧

هذا الحيث.

لان الأخبار المصـرحة فيها بكون التغيّر لاجل النجاسة الواقعة فى الماء ظاهرها بل صـريحها نجاسة الماء بحصول التغير من قبل النجس الواقع فى الماء.

و اما الاخبار الغير المصرحة بذلك فقلنا و قالوا بانه و لو لم يصرّح فيها بكون التغيّر الموجب لنجاسة الماء هو التغيّر الناشئ من ملاقات النجاسـة و لكن الظاهر منها هو هذا بمقتضـى متفاهم العرفى و لو لم نقل بذلك يلزم علينا ان نقول بالنجاسة فيما حصل التغير فى الماء بمجاورته للنجاسة أيضا.

و اما ما قال فى المسـتمسك «١» «من ان الغـالب فى الجيفه التى تكون فى المـاء بروز بعضـها و التفكيك بينه و بين فرض المسألـة فى الحكم بعيـد عن المرتكز العرفى و البنـاء على الطهـارة فيهمـا معـا فى صورة الاسـتناد الى الـداخل و الخـارج كما ترى» و كان غرضـه الاستدلال على النجاسة فى المسألة بانّ المصرّح فى بعض اخبار الباب هو الحكم بنجاسة الماء فيما وقعت الجيفة فى الماء و الغالب فى صورة وقوع الميتة فى الماء هو بروز بعض الميتة فى لماء بحيث يكون بعضـها ملاقيا للماء و بعضها خارجا عنه و فى هذا المورد مع انّ التغيّر مسـتند الى الجزء الخارج و الـداخل حكم فى الأخبار بالنجاسـة فمن هنا نفهم نجاسـة الماء بالتغيّر الحاصل فيه فى فرض مسـئلتنا لانّه لا يخلو الامر من الثلاثة فى مقام الفرض.

امّا يقـال بالطهـارة فى صـورة وقوع الميتـة فى المـاء مع اسـتناد النجاسـة الى الجزء الـداخل و الخـارج كمـا تقول فى مفروض مسـئلتنا المبحوث عنها فهو كما ترى لان لازم ذلك المخالفة مع بعض الأخبار الواردة فى الباب الدّال فى هذه الصورة على النجاسة.

---

(١) المستمسک، ج ١، ص ١٢١- ١٢٢.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۲۶۸

و امّا یقال بالتفکیک بین المورد الغالبی فی وقوع المیتة فی الماء و تغیر الماء بسببها و بین مسئلتنا هذا من وقوع النجس خارج الماء و وقوع جزئه فی الماء و حصول التغیّر بسبب المجموع هذا بعید عن مرتکز العرف فلا بدّ من اختیار الشقّ الثالث و هو الحکم بنجاسة الماء فی مورد مسئلتنا کما نحکم فی صورة وقوع المیّتة فی الماء مع بروز بعضها و تغیّر الماء بسببها هذا مراده بنحو واضح لکن لیس کلامه فی محلّه. ان کان غرضه انّ المستفاد من بعض الروایات المتعرضة لصورة وقوع المیتة فی الماء هو الحکم بنجاسة الماء حتّی فی صورة کون التغیّر مستندا الی کلّ من جزئی الداخل و الخارج من المیّتة لا الی خصوص الجزء الداخل فی الماء.

ففیه انّ هذا أوّل الکلام بل الظاهر خلافه لانّ المیتة إذا وقعت فی الماء بمقدار حصل التغیّر فی احد اوصافه الثلاثة بها فمن الواضح انّ ذلک مستند الی ما وقع منها فی الماء و هو أکثر جسمها لا الی المختصر من جزئها الواقع خارج الماء و لا إلیه و الی الداخل فی الماء منها فنقول بانّ مورد الاخبار لیس ما کان التغیّر مستندا الی الداخل و الخارج حتی نقول بذلک فی مسئلتنا أیضا.

بل نقول مورد وقوع بعض النجس خارج الماء و بعضه داخله کما یفرض ان یکون بعض بدنها مثلا رأس المیتة و یدیها خارجا عن الماء مجاورا له و بعضها الآخر فی الماء.

کذلک یمکن فرضه فی صورة وقوع بعض بدن المیتة خارجا ای بارزا من الماء، و بعضها منغمسا فی الماء کما توهّم انّ هذا المورد مورد الأخبار المتعرضة لوقوع المیتة فی الماء، و نقول بعد اعتبار کون التغیّر مستندا الی خصوص النجس الواقع فی الماء ففی کلّ من الفرضین لو استند التغیّر الی مجموع الداخل و الخارج نقول بعدم نجاسة الماء بالتغیّر الحاصل فیه من الداخل و الخارج و لا نخاف من ذلک فی

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۲۶۹

مقام الفتوی.

نعم الاحتیاط امر آخر مطلوب شرعا و عقلا فنقول ینبغی الاحتیاط فی مسئلتنا اعنی المسألة الخامسة عشر.

***

[مسئلة ۱۶: إذا شک فی التغیّر و عدمه]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۶: إذا شک فی التغیّر و عدمه او فی کونه للمجاورة او بالملاقات او کونه بالنجاسة او بطاهر لم یحکم بالنجاسة.

(۱)

. أقول: أقول لان المرجع فی صورة الشک فی حصول سبب النجاسة و عدمه هو اصالة الطهار.

***

[مسئلة ۱۷: إذا وقع فی الماء دم و شیء طاهر احمر]

اشارة

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۷: إذا وقع فی الماء دم و شیء طاهر احمر فاحمرّ بالمجموع لم یحکم بنجاسته.

(٢)

. أقول: للمسألة صور:

الاولى: و هى ظاهر فرض المؤلف رحمه اللّه ان يكون تغيّر الماء مستند الى الدم و شيء آخر احمر

بحيث لو لم يكن كل واحد منهما لم يحصل التغير فى الماء اصلا لا

بمرتبة الحمرة و لا اسفل منها و بعبارة الاخرى لم يحصل تغير فى الماء بالدم مستقلا لا بمرتبة الحمرة و لا بمرتبة الصفرة و لا غيرهما.

الثانية: ان التغير بالحمرة بمرتبة مستند الى مجموع من الدم

و هذا الشيء الاحمر لا بالدم مستقلا و لكن مرتبة اعلى من التغير مستند الى الدّم مثلا التغيّر بمرتبة من الحمرة مستند الى الدم فقط بحيث لو لم يكن الدّم ما حصل فى الماء هذا المرتبة من الحمرة فمرتبة ضعيفة من الاحمرار مستندة الى الدم و هذا الشيء الاحمر و مرتبة قوية منه مستندة الى خصوص الدم.

الثالثة: عكس بان يكون الدّم فى حدّ ذاته قابلا للتغيّر فى الماء

بمرتبة مثلا المرتبة الصفرة و لكن كونه مع هذا الشيء صار موجبا للتغيّر فى الماء بمرتبة اقوى و هى الحمرة.

الرابعة: ان يكون كلّ واحد من الدم و هذا الشيء الاحمر فى حدّ ذاتهما قابلين

لتغيّر الماء مستقلا و لكن حيث يكون المحل غير قابل لورود العلّتين المستقلتين فصار الدم و هذا الشيء جزئى العلّة لان يتغيّر بالاحمرار

إذا عرفت هذه الصور نقول اما فى الصورة الاولى لا ينجس الماء لعدم كون التغيّر بالنجس مستقلا و الحال انّ ظاهر الادلة تعيّن كون التغيّر بنفس النجس لا به و بغيره منضما.

و اما فى الصورة الثانية فلا اشكال فى نجاسة الماء لانّ المرتبة العالية من التغيّر مستندة بخصوص النجس لا به و بغيره معا.

اما فى الصور الثالثة فلا موجب لنجاسة الماء لان مجرّد القابلية للتغيّر غير كاف للنجاسة بل كما قدّمنا لا بدّ و ان يكون التغيّر حسيّا و فى المقام لا يكون حسيّا

و اما فى الصورة الرابعة فيمكن ان يقال أيضا بعدم نجاسة الماء به لان فى هذه الصورة لا يكون التغيّر الحاصل بالدم مستقلا و ان كان ذلك من جهة عدم قابلية المحل حتى يؤثّر الدم مستقلا بل حصل التغيّر بمجموع هذا الشيء و الدم فلا وجه للنجاسة.

***

[مسئلة ١٨: الماء المتغيّر إذا زال تغيّره بنفسه]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ١٨: الماء المتغيّر إذا زال تغيّره بنفسه من غير اتصاله بالكر او الجارى لم يطهر نعم الجارى و النابع إذا زال تغيّره بنفسه طهر

لاتصاله بالمادة و كذا بعض من الحوض إذا كان الباقى بقدر الكر كما مرّ.

(١)

أقول: اما عدم طهارة الماء المتغيّر بمجرد زوال تغيّره من غير اتصاله بالكر و الجارى لاستصحاب نجاسته السابقة قبل زوال تغيّره و ليس الماء الغير المتغيّر بنظر العرف غير الماء المتغيّر فالموضوع واحد فتستصحب النجاسة السابقة.

و الإشكال بالاستصحاب بأنه من قبيل الشك فى المقتضى مبنى على عدم حجيّة الاستصحاب الا فى خصوص الشك فى الرافع و اما مع حجيته حتى فى الشك فى المقتضى فالاشكال مندفع.

مضافا الى ما قال العلامة الهمدانى رحمه اللّه من ان النجاسة من الأمور القارة الّتى حتى حصلت لا ترتفع الا بالرافع فيكون الشك من قبيل الشك فى الرافع.

و اما التمسك بما دل من النصوص على تنجس الماء بالتغير بان يقال ان

المستفاد منها اناطة النجاسة حدوثا و بقاء على التغيّر فمع زوال التغير فتزول النجاسة. ففيه ان المراجع بالنصوص يرى عدم تعرضها الا لحدوث النجاسة بالتغير و اما كون بقائها ببقائه فغير متعرضة لها.

و اما الاستناد لارتفاع النجاسة بزوال التغير بما روى من قوله «إذا بلغ الماء قدر كر لم يحمل خبثا» «١» بدعوى ان هذا الماء كر فلا يحمل خبثا ففيه ان الرواية ضعيفة السند و ان كان للاستدلال بها وجه بأن يقال ان عمومها يشمل كل ماء يكون كرا فى كل حال غاية الأمر صار اطلاقها الاحوالى المستتبع لكل فرد من افراد عمومها مقيدا فى حال التغير بما دل على نجاسة الماء بالتغيّر و اما بعد التغير فاطلاقها الاحولى الدال على عدم حمله الخبث محفوظ فيؤخذ به فالعمدة ضعف سندها.

و اما الاستناد بصحيح ابن بزيع بدعوى ان كلمة حتى فى قوله عليه السّلام «حتى يذهب الريح و يطيب الطعمة» «٢» تكون تعليلية فيكون ذهاب الريح و طيب الطعم علّة لرفع النجاسة الحاصلة بالتغير، ففيه ان كلمة حتى فى هذه الفقرة بظاهرها لو لم تكن للغاية فلا اقل من عدم ظهورها فى العلة لانه لو كان ذهاب الريح علة فتكون علة عرفيّة و التعليل بالامر العرفى للامام عليه السّلام فى مقام بيان الحكم بحسب الظاهر غير مناسب مضافا الى ان ذلك يوجب الغاء العلة المذكورة فى الرواية و هى قول عليه السّلام «لان له مادة» عن العليّة، و الحال ان الظاهر كون وجود المادة علة لكل من الفقرة الاولى و هى قوله عليه السّلام «ماء البئر واسع لا يفسده شىء» و الفقرة الثانية اعنى قول عليه السّلام «حتى يذهب الريح و يطيب الطعمة» لان علة عدم كون شىء مفسدا له و طهارته بذهاب الريح و طيب الطعم يكون وجود المادّة له،

---

(١) الرواية ٧ من الباب ۴ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) مصباح الفقيه، ج ١، ص ١٢۵.

هذا كله فى عدم كون نفس زوال التغيّر موجبا لزوال النجاسة و حصول الطهارة.

و اما طهارة الجارى و النابع إذا زال تغيّره بنفسه لاتّصاله بالمادّة فلما دل من النصوص و منها صحيح ابن بزيع المشار إليه نعم هنا كلام فى انه هل يكفى مجرد اتصاله بالمادة او يجب امتزاج الماء الخارج الواقع فى البئر بما يخرج من المادة أم لا يعتبر ذلك فيأتى فى محله إن شاء اللّه.

و اما حكم بعض الحوض المتغير بالنجاسة بعد زوال تغيره من حيث طهارته بالاتصال او بالامتزاج بالبعض الآخر منه إذا كان هذا البعض كرا فقد مضى الكلام فيه فى المسألة الثالثة عشر فراجع.

***

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۲۷۵

فصل: فی الماء الجاری

اشارة

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۲۷۷

قوله رحمه اللّه

فصل فی الماء الجاری

[مسئلة ۱۹: الماء الجاری هو النابع السائل]

اشارة

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۹: الماء الجاری و هو النابع السائل علی وجه الأرض فوقها او تحتها کالقنوات لا ینجس بملاقات النجس ما لم یتغیر سواء کان کرا او اقل و سواء کان بالفوران او بنحو الرشح و مثله کل نابع و ان کان واقفا.

(۱)

أقول: الکلام یقع فی جهات:

الجهة الاولی: فی المراد من الماء الجاری

و هو کما ذکره المؤلف رحمه اللّه عبارة عن الماء النابع السائل علی وجه الارض فوقها او تحتها.

فنقول بعونه تعالی انّ اعتبار السیلان و الجریان مما لا اشکال فیه لغة و عرفا و نصّا بعد کون التعبیر فی النصوص بلفظ الجریان او بعض مشتقاته الآخر کما ان الجریان لغة و عرفا عبارة عن السیلان و لم یتصرّف الشارع فی موضوع الجریان فعلی هذا لا یشمل الجاری بموضوعه لکل نابع و لو لم یکن جاریا و ان کان یشمله

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۲۷۸

حکما کما تعرف إن شاء اللّه.

اما اعتبار النبع فنقول اما اعتباره فیه لغة فلا وجه له لعدم اعتباره فی اللغة فیه.

و اما اعتباره فیه عرفا و فی مصطلح الفقهاء فلا یبعد دعوی اعتباره فیه لان المنساق عند العرف فی الماء الجاری الاستعداد و قابلیته للجریان و هذا بکون مادة نابعة له فلا یکفی مجرد الجریان فی الصدق العرفی و اما فی الاصطلاح فیعتبر فیه کما یظهر للمراجع فی کلماتهم بل ادعی علیه الاجماع مکررا فی الکلمات.

و اما شموله لکل نابع سائل سواء کان جاریا فوق الأرض او تحتها فللاطلاق لعدم تفاوت فی ذلک لغة و عرفا و شرعا لا موضوعا و لا حکما.

الجهة الثانیة: فی عدم نجاسته بملاقات النجاسة

تدل علیه مضافا الی الشهرة بل الاجماع المنقول فی کلماتهم و النصوص فعدم نجاسته بملاقات النجاسة فی الجملة ممّا لا ینبغی الإشکال فیه.

نعم هنا کلام فی ان هذا الحکم مختص بصورة کون الماء الجاری کرّا کما نسب الی العلامة رحمه اللّه و بعض آخر من اعتبار الکرّیة فیه او یشمل الحکم حتی فیما کان الماء الجاری قلیلا لم یبلغ حد الکر الحقّ الثانی لأنّه مضافا الی الشهرة بل الاجماع المدعاة یمکن استفادته من بعض النصوص.

و العمدة منها ما رواه محمد بن اسماعیل بن یزیع عن الرضا علیه السّلام قال ماء البئر واسع لا یفسده شیء الا ان یتغیّر ریحه او طعمه فینزح حتی یذهب الریح و یطیب طعمه لان له مادّة «١» لان المستفاد من العلّة فی الصحیحة کون وجود المادّة علّة لعدم نجاسة ماء البئر بملاقات النجس و هذا واضح ان کان قوله علیه السّلام «لان له مادّة» علّة

(١) الروایة ١۴ من الباب ٣ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج١، ص: ٢٧٩

للصدر و هو قوله ماء البئر واسع لا یفسده شیء» فعلّة عدم کون شیء مفسدا له تکون وجود المادّة فالماء الجاری لا ینجس بملاقات النجاسة لان له مادّة.

کذلک ان کانت العلّة علّة للصّدر و کذا للذیل لانه علی هذا علّة عدم کون شیء مفسدا له و علّة طهارته بعد النزح و ذهاب الریح و طیب طعمه هی وجود المادّة فکل ماء یکون له المادة حکمه حکم ماء البئر لانّ العلّة تعمم و تخصّص بل یستفاد من العلة المذکورة عدم نجاسة الجاری بمجرد ملاقات النجس و کذا لو کانت العلّة فی الروایة علة للذیل فقط اعنی علّة طهارة ماء البئر بعد زوال التغیّر وجود المادة.

لأنّه یقال ان المستفاد من العلة طهارة الماء بعد زوال التغیّر مطلقا سواء کان الماء الموجود فی البئر قلیلا او کثیرا لوجود المادّة و الا لو لم یکن وجود المادّة مؤثرا فی عاصمیة الماء فلو فرض وجود عین نجس بعد ذهاب الریح و طیب الطعم فی ماء البئر فکلما یخرج من الماء قلیلا ینجس بملاقاته لعین النجس الموجود فی البئر فلا خاصیة لوجود المادّة اصلا فهذا شاهد علی ان الحکم مطلقا طهارة ماء البئر و عدم نجاسته بملاقات النجاسة و عدم فرق فی مطهّریة وجود المادّة بین کون الماء الباقی فی البئر قلیلا او کثیرا.

فکذلک فی الجاری لان مجرد وجود مادّة للماء الموجود فی النهر عاصم لا ینجس ما فی النهر بملاقات النجاسة و ان کان قلیلا، و اما التمسک لعدم اعتبار کرّیة الماء الجاری فی عاصمیّته و عدم تنجسه بملاقات النجاسة بما رواه داود بن سرحان قال قلت لابی عبد اللّه علیه السّلام ما تقول فی ماء الحمام قال هو بمنزلة الماء الجاری «١» فمشکل لا لما قیل من انّ القضیة المذکورة فی الروایة تکون من القضایا الخارجیّة و الحمامات فی زمان صدور الروایة کانت مادّتها کرا بحسب وضعها و هذا یوجب الالتزام

(١) الروایة ١ من الباب ٧ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج١، ص: ٢٨٠

باعتبار الکرّیة فی مادة الجاری و لا یمکن الالتزام به.

حتّی یجاب عنه تارة بان القضیّة من القضایا الحقیقیة و یکون المتکلّم فی بیان الحکم لحقیقة الحمام لا لخصوص الحمامات الخارجیّة.

و تارة بان التنزيل يكون بعد لحاظ وضع الحمام من حيث كون مادّته كرا فهو بعد هذا الفرض بمنزلة الجارى و هذا لا يوجب اعتبار كرية المادة فى الجارى.

و تارة بان الخبر يكون فى مقام بيان تنزيل ماء الحمام منزلة الجارى لا العكس فلا يوجب ان يكون كلما هو دخيل فى المنزل يكون دخيلا فى المنزّل عليه.

بل أقول بانه لا اشكال فى ان الامام عليه السّلام يكون فى مقام بيان حكم ماء الحمام لان السائل سئل عنه فهو عليه السّلام يكون فى مقام بيان حكم ما سئل عنه فقال هو بمنزلة الجارى فيستفاد منه ان للجارى حكما مفروغا عنه عند السائل و المسئول عنه و احال حكم ماء الحمام به، فلا يستفاد منها الا كون ماء الحمام بمنزلة الجارى و اما كيفية عاصمية الماء الجارى و آنها على اى خصوصية فليس هو عليه السّلام فى مقام بيانه راسا و بعد عدم كونه فى مقام بيان ذلك فقهرا لا يفيد الخبر الا كون ماء الحمام بمنزلة الجارى و اما كونه بمنزلته فى ایّ شرط و اى كيفيّة و اى حال فهو محوّل الى ما هو المفروغ عنه عند السائل و المسئول عنه فلا يمكن استفادة اطلاق من الحديث من حيث خصوصية الماء و خصوصية مادّته فى الجارى او فى الحمام.

نعم لو كان الحكم فى ماء الحمام و انه بمنزلة الجارى له اطلاق باعتبار كونه بنحو القضية الحقيقية، او عدم اطلاق له و تنزيله على المتعارف من الحمامات فى زمان صدور الراية باعتبار كونه بنحو القضية الخارجية يستفاد فى الصورة الاولى ان ماء الحمام مطلقا و فى الصورة الثانية.

گلپايگانى، على صافى، ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ۱۰ جلد، گنج عرفان، قم - ايران، اول، ۱۴۲۷ ه ق

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى؛ ج‌۱، ص: ۲۸۱

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱، ص: ۲۸۱

ان الماء الحمامات الخارجيّة بمنزلة الجارى و إماما هو المراد من الجارى و بايّ كيفية و على اى خصوصية فالرواية ساكتة عنها لعدم كونها فى مقام بيانه.

و مثل هذه الرواية فى عدم كونها دليلا على المسألة ما رواها ابن ابى يعفور عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال قلت أخبرنى عن ماء الحمام يغتسل منه الجنب و الصبى و اليهودى و النصرانى و المجوسى قال ان ماء الحمام كماء النهر يطهّر بعضه بعضا «۱».

لا لما قد يقال من ان ماء النهر لا يشمل كل افراد الماء الجارى حتى ما يكون جريانه ضعيفا.

حتى يقال جوابا عنه بان ماء النهر يشمل كل نهروان كان صغيرا و لا لما قد يقال من ان الظّاهر من قوله عليه السّلام ماء الحمام كماء النّهر يطهّر بعضه بعضا هو كون العاصم لبعضه بعضه الآخر من النهر لا المادّة و الحال ان المقصود كون سبب عاصمية الجارى و كذا ماء الحمام وجود المادة كما فى المستمسك. «۲»

لانّ فيه ان فاعل يطهّر فى قوله عليه السّلام يطهّر بعضه بعضا هو ماء الحمام كما لا يبعد ذلك فمعناه ان ماء الحمام يطهّر بعضه بعضا كما ان ماء النهر يطهّر بعضه بعضا و ان كان فاعل «يطهّر» ماء النّهر، فأيضا معناه ان ماء النهر كما يطهّر بعضه بعضا فكذلك ماء الحمام.

و على كل حال ان كان المراد من البعض المطهّر لبعض الآخر هو بعض ما فى الحياض من الحمامات على تقدير كون فاعل يطهّر ماء الحمام فيفيد ان عاصمية ماء الحمام بنفس ما فى الحياض التى يغتسل منه الجنب و الصبى و اليهودى و النصرانى و المجوسى و هذا مما لا يمكن الالتزام به مع فرض كون ما فى الحياض قليلا و ان كان

---

(١) الرواية ٧ من الباب ٧ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) المستمسك، ج ١، ص ١٢٥- ١٢٦.

كثيرا فلاـ وجه لاـن يقـال يطهر بعضه بعضا لانه لا ينجس بملاقات النجس حتى يطهّر بعضه ببعضه الآخر مضافا الى ان ما فى الحياض متصل واحـد يغتسل فيه و لا يغتسل فى بعضه حتى يطهر بعض المغتسل فيه ببعضه الآخر غير المغتسل فيه فعلى هذا لا بدّ من التصـرف فى الرواية بان المراد من البعض المطهّر هو البعض الذى يكون عاصما و يطهّر ما صار نجسا فلا بدّ ان تقول فى ماء النهر كذلك حرفا بحرف و ان المراد من البعض و هو مـاء فى المادة يطهّر بعضه الآخر الـذى يكون فى النهر و ان كان فاعل يطهر» فى قوله عليه السّـلام يطهر بعضه بعضـا هو مـاء النهر فكـذلك ان قلنـا بـان المراد من البعض المطهر لبعضه الآـخر هو المادة فهو و ان لم نقل بـذلك يكون المعنى ان بعض ما فى النهر الملاقى للنجس يطهّر ببعضه الآخر.

ففيه كـما قلنـا مـاء النهر مـاء واحـد متصـل بعضه بـالبعض فـإذا لاقى النجس فليس فى الخارج بعض منفصل من بعض حتى يطهر بعد نجاسته باتصاله بالبعض الآخر.

و ان قلت بان المراد ان البعض الملاقى النجس يطهّر ببعضه الغير الملاقى له لعاصميّته.

فأقول بان اطلاق قوله يطهّر بعضه بعضا يشمل كل ماء يكون فى النهر قليلا كان او كثيرا و الحال ان القليل ليس بعاصم و

ان قلت يحمل جمعا مع ما يدل على عاصمية خصوص الكرّ على صورة كون ماء النهر كرّا.

فنقول مع اباء الحـديث من ذلك الحمل لان الامام عليه السّـلام يكون فى مقام بيان الحكم الكلى للحمام و انه مثل النهر مطلقا بانه ان كان ما فى النهر كرا فالكرية عاصمة لا ينجس بملاقات النجس فكان المناسب ان يقول لا ينجس كماء النهر لا ان يقول

يطهر بعضه بعضـا فهـذا شاهـد على ان البعض الملاقى ينجس و لكن يطهّره بعضه الآخر و حيث ان البعض ليس ما فى النهر لما قلنا لا بـدّ ان يكون البعض المطهّر هو المادة خصوصا بقرينة بعض روايات اخرى الدالة على ان عاصـمية الماء الجارى و كل ذى مادّة تكون بالمادّة.

إذا عرفت عـدم ورود ما اورده على الروايـة فنقول كما قلت فى الحـديث السّابق بان العمـدة عـدم كون الامام عليه السّـلام الا فى مقام بيان حكم ماء الحمام و انه لا ينجس بملاقات النجس لا فى مقام بيان كيفية عاصمية ماء النهر فلا يمكن اخذ الاطلاق منه لهذا الحيث اصلا.

الجهة الثالثة: لا فرق فى عدم نجاسة الماء الجارى بملاقات النجاسة

بين ان يكون كرا و بين عدم كريته لاطلاق الدليل.

و اما التمسك على اعتبار كرّيته كما نسب الى العلّامـة رحمه اللّه بإطلاق مفهوم الأخبار الدالـة على ان الماء إذا بلغ قـدر كرّ لا ينجّسـه شيء بان مفهومها هو نجاسـة ما دون الكرّ و اطلاق المفهوم يقتضـى نجاسة كل ماء دون الكرّ بملاقات النجاسة سواء كان الماء راكدا او جاريا فغير تمام، لا لان ما يدل على عاصمية الجارى خصوصا التعليل الوارد فى خبر اسماعيل بن بزيع «لان له مادة» حاكم على هذه الأخبار. لان دعوى كون لسان هذا الخبر الشارحية مشكل.

و لاـ لمـا ادعى من الجمع بين هـذا الخبر و بين مـا دل على عـدم نجاسـة الماء البالغ كرّا بملاقات النجاسـة و هو الالتزام بكون كل من الكرية و وجود المادة علة.

لان هذا الجمع ليس جمعا عرفيّا و لا يذهب إليه مطلقا و لو فيما لا يمكن الجمع بنحو آخر.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٨۴

بل نقول بانه لو قطعنا النظر عن دعوى انصراف الأدلّة المفصّلة بين القليل و الكثير من حيث نجاسته بملاقات النجس و عدمه عدمه عن الماء الجارى.

بانه بعد كون التعارض بين الدليلين بالعموم من وجه لان مقتضى بعض الأخبار الواردة فى الجارى هو عاصميّته و عدم نجاسته بملاقات النجس سواء كان كرا او اقلّ منه و مقتضى ادلة عاصمية الكرّ هو ان الماء إذا بلغ قدر كر لا ينجسه شىء و مفهومه نجاسة الاقل من الكر بالملاقات للجنس و اطلاقها يشمل الجارى و غير الجارى ففى الماء الجارى القليل يقع التعارض بينهما لان مقتضى الاول عدم نجاسة الجارى بملاقات النجاسة ان كان قليلا و مقتضى الدّليل الثّانى بإطلاقه نجاسة جارى القليل فهذا مورد تعارض الدليلين.

و إذا بلغ الأمر الى هنا نقول بانه فى مورد التعارض بالعموم من وجه يحكم العرف بالأخذ بالاظهر من الدليلين بالنسبة الى مورد الاجتماع و لا اشكال فى ان ادلة عاصمية الجارى اظهر مما دل على نجاسة القليل بملاقات النجاسة فى مورد الاجتماع فتكون النتيجة عدم نجاسة الجارى بملاقات النجاسة سواء كان قليلا او كثيرا.

و اعلم ان التعارض يكون بناء على تسليم عموم لمفهوم قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلم إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شىء. و اما لو قلنا بعدم عموم للمفهوم فلا تعارض اصلا.

الجهة الرابعة: أما نجاسة الجارى بتغيره فى احد اوصافه الثلاثة

بسبب النجاسة فقد مضى الكلام فيه فى المسألة التاسعة من الفصل السابق فراجع.

الجهة الخامسة: هل الفرق فى عدم نجاسة الجارى بملاقات النجاسة

بين ان يكون الجريان فيه بالفوران و بين الرشح او لا أقول لا فرق بينهما لان العمدة فى الحكم هى العلّة المذكور فى صحيحة ابن بزيع و هى قوله عليه السّلام «لانّ له مادّة» و لا فرق

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٨۵

بين كون الجريان من المادة بنحو الفوران او بنحو الرشح، فعلى هذا لو ابيت عن صدق النبع الماخوذ فى كلماتهم فى تعريف الجارى حيث قالوا الجارى هو النابع السائل على وجه الأرض فلا اشكال فى ان ما له مادّة راشحة مثل ما له مادّة نابعة حكما.

و ان كان الممكن شمول الجارى موضوعا لما له مادة راشحة لان النبع المأخوذ فى موضوع الجارى اعم من الرشح لان اخذ النبع فى تعريفه ليس الا لخروج ما لا مادة له اصلا.

الجهة السادسة: هل يكون كل نابع

و ان كان واقفا مثل الجارى أم لا.

اعلم ان مثله موضوعا و كونه من افراده فمما لا يمكن القول به لكون الجريان مأخوذا فيه لغة و اصطلاحا.

نعم ما ينبغى ان يبحث عنه هو انه هل النابع الغير الجارى يكون مثل الجارى حكما أم لا.

فنقول ان العمدة فى عدم نجاسة الجارى بملاقات النجاسة هل العلة المذكور فى رواية ابن بزيع و هى تشمل كل ماله مادّة فعلى هذا فكل ماله مادّة يكون مشتركا مع ماء البئر و الجارى فى هذا الحكم سواء يصدق عليه اسم البئر او الجارى او لا يصدق.

***

[مسئلة ۱: الجاری علی الأرض من غیر مادّة نابعة]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱: الجاری علی الأرض من غیر مادّة نابعة او راشحة إذا لم یکن کرا ینجس بالملاقات نعم إذا کان جاریا من الاعلی الی الاسفل لا ینجس اعلاه بملاقات الاسفل للنجاسة و ان

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۲۸۶

کان قلیلا.

(۱)

أقول: اما نجاسته بملاقات النجاسة لان هذا مقتضی الأدلّة المفصّلة بین الماء القلیل و الکثیر من حیث ملاقاتها للنجاسة و بعد فرض کون الماء قلیلا و عدم کونه جاریا لعدم مادّة نابعة او راشحة ینجس بملاقات النجاسة.

و اما عدم نجاسة اعلاه بملاقات الاسفل للنجاسة فلعدم سرایة النجاسة بالعالی بملاقاته للسافل و المیزان هو السرایة عرفا کما مرّ فی الفصل السابق.

***

[مسئلة ۲: إذا شک فی ان له مادة أم لا]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۲: إذا شک فی ان له مادة أم لا و کان قلیلا ینجس بالملاقات.

(۲)

أقول: لا وجه للنجاسة فی مفروض المسألة لکونها من الشبهة فی المصداق فلا یعلم ان لهذا، الماء مادّة حتی لا ینجس بالملاقات او لا یکون له مادة حتی ینجس و لا اشکال فی انه بعد عدم جواز التمسک بالعام و کذا بالخاص فالمرجع الاصل العملی و هنا اصالة الطهار فیحکم بطهارة الماء بعد الملاقات ببرکتها نعم ینبغی الاحتیاط بالاجتناب عنه.

***

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۲۸۷

[مسئلة ۳: یعتبر فی عدم تنجس الجاری اتصاله بالمادة]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۳: یعتبر فی عدم تنجس الجاری اتصاله بالمادة فلو کانت المادة من فوق تترشح و تتقاطر فان کان دون الکر ینجس نعم إذا لاقی محل الرشح للنجاسة لا ینجس.

(۱)

. أقول: هذا واضح لان المنشأ فی العاصمیة هو الاتصال بالمادة فمع اتصاله بها لا ینجس بملاقات النجاسة و مع عدم اتصاله بها ینجس ان کان قلیلا.

***

[مسئلة ۴: یعتبر فی المادة الدوام]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۴: یعتبر فی المادّة الدوام فلو اجتمع الماء من المطر او غیره تحت الأرض و یترشّح إذا حفرت لا یحلقه حکم الجاری.

(٢)

أقول: ان کان نظره الشریف من اعتبار الـدوام فی المادة فی قبال ما کانت فی وقت دون وقت مثلا یکون الماء فی المادّة فی فصل من فصول السنة دون غیره فلا اشکال فی اعتبار ذلک بالنسبة الی المدّة الّتی تکون له الماد.

نعم فی غیر هذا الفصل لیس بحکم الجاری لعدم مادة له و لکن لیس هذا مراده لانه تعرض لهذه لصورة فی المسألة السابعة التی یأتی إن شاء اللّه.

و اما ان کـان نظره الی ان المراد من المـادة هی الّتی تکون حاصـلة فی عروق الأـرض لاـ مـا یجری من فوق الأـرض و یجتمع تحت الأرض ثم یخرج بعلاج کالمثال الذی ذکره فنقول انه لیس کلامه بکلّیته تماما بل الحق کفایة ذلک إذا صدق علیه

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج١، ص: ٢٨٨

المـادة عرفـا فی طرق الحکم له فیکون الحکم دائرا مـدار الصـدق العرفی و لاـ اشـکال فی ان العرف یحکم فی بعض صـغریاته بان له المادّة و ان اجتمع الماء من المطر او غیره تحت الأرض.

***

[مسئلة ۵: لو انقطع الاتصال بالمادة]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۵: لو انقطع الاتصال بالمادة کما لو اجتمع الطین فمنع من النبع کان حکمه حکم الراکـد فان ازیل الطین لحقه الحکم الجاری و ان لم یخرج من المادة شیء فاللازم مجرد الاتصال.

(١)

. أقول: تقدم فی المسألة الثالثة ان منشأ عاصمیّة الماء الجاری کونه ذا المادة فمع اتصاله بها محکوما بهذا الحکم و الا فلا.

***

[مسئلة ۶: الراکد المتصل بالجاری کالجاری]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۶: الراکد المتصل بالجاری کالجاری فالحوض المتصل بالنهر بساقیة یحلقه حکمه و کذا أطراف النهر و ان کان مائها واقفا.

(٢)

أقول: لان الماء الذی له المادة لا ینجس بملاقات النجاسة و الماء المتصل

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج١، ص: ٢٨٩

بالنهر او ما اجتمع فی اطراف النهر باعتبار اتصاله بالنهر ماء واحد له المادة علی الفرض فیترتب الحکم علی جمیع ابعاضه.

***

[مسئلة ٧: العیون التی تنبع فی الشّتاء مثلا و تنقطع فی الصیف]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۷: العیون التی تنبع فی الشّتاء مثلا و تنقطع فی الصیف یلحقها الحکم فی زمان نبعها.

(۱)

. أقول: لان فی زمان نبعها یکون له المادة فیترتب علیها الحکم المترتب علی کل ما له المادة.

***

[مسئلة ۸: إذا تغیر بعض الجاری دون بعضه الآخر]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۸: إذا تغیر بعض الجاری دون بعضه الآخر فالطرف المتصل بالمادة لا ینجس بالملاقات و ان کان قلیلا و الطرف الآخر حکمه حکم الراکد ان تغیّر تمام قطر ذلک البعض المتغیّر و الا فالمتنجس هو المقدار المتغیّر فقط لاتصال ما عداه بالمادة.

(۲)

أقول: اما عدم نجاسة البعض المتصل بالمادة بالملاقات فیما کان المتغیّر بعضه الآخر واضح لاتصاله بالمادة فلا ینجس بملاقات النجاسة و ان کان قلیلا لعدم

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۲۹۰

اعتبار الکثر فی الحکم کما مرّ.

و اما البعض الآخر المتغیّر فان کان تمام قطره متغیّرا فینفعل بملاقات النجاسة.

اما ان کان بعضه غیر متغیّر و متصل بالمادة فهو لا ینفعل لاتصاله بالمادة.

و اما البعض الآخر الغیر المتغیّر الغیر المتصل بالمادة لکون المتغیر متغیرا بتمام قطره بحیث صار فاصلا بین المادة و هذا البعض الغیر المتغیر فیکون حکم هذا البعض حکم الماء الراکد فان کان کثیرا لا یفعل بملاقات النجس و ان کان قلیلا بینفعل بملاقاته.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۲۹۱

فصل: فی الماء الراکد: الکر و القلیل

اشارة

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۲۹۳

قوله رحمه اللّه

فصل فی الماء الراکد: الکر و القلیل الراکد بلا مادة ان کان دون الکر ینجس بالملاقات من غیر فرق بین النجاسات حتی برأس ابرة من الدم الذی لا یدرکه الطرف سواء کان مجتمعا او متفرقا مع اتصالها بالسواقی فلو کان هناک حفر متعددة فیها الماء و اتّصلت بالسواقی و لم یکن المجموع کرا إذا لاقی النجس واحدة منها تنجس الجمیع و ان کان بقدر الکر لا ینجس و ان کان متفرقا علی الوجه المذکور فلو کان ما فی کل حفرة دون الکرّ و کان الجمع کرّا و لاقی واحدة منها النجس لم تنجس لاتصالها بالبقیة.

(۱)

أقول: الکلام یقع فی جهات:

الجهة الاولی: ان الراکد بلا مادة إذا کان دون الکر ینجس بملاقات النجاسة

و ان کان کرا لا ینجس بملاقاتها فنقول بعونه تعالی:

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۲۹۴

ان للعامّـة فی المـاء المحقون اعنی الراکـد اقوالا فقال منهم بطهارته مطلقا. سواء کان کثیرا او قلیلا و هـذا احـد اقوال المالک و به قال اهل الظاهر.

و قال بعضهم بالفرق بین القلیل و الکثیر مع اختلافهم فی تحدید القلیل و الکثیر و منهم من قال بالفرق و ان النجاسة تفسد القلیل و لم یحدّ له حدّا.

و اما عندنا فالظاهر المتسالم علیه هو التفصیل بین الکر و غیره.

فان لم یبلغ الماء حد الکر ینجس بملاقات النجاسة و ان بلغ حد الکر لا ینجسه شـیء الا إذا تغیّر و لم ینقل من القدماء مخالف لذلک الاـ عن ابن ابی عقیل هـذا حال المسألـة من حیث الفتوی، و اما من حیث النص فیـدل علیه روایات کثیرة حتی قیل تبلغ المئات فارجع الابواب المربوطة بالمقام فی الکتب الاربعة و الوسائل و جامع احادیث الشـیعة و هو الکتاب الذی ألّف بامر زعیم الشیعة سیدنا الاعظم فقید الاسـلام آیت اللّه المعظم البروجردی اعلی اللّه مقامه الشریف و تحت نظره و مراقبته و مواظبته ارجو من اللّه تعالی ان یصیر تمام مجلداته مطبوعا و مورد اسـتفادة حملة العلم و کذا سایر ما ألّف و صـنف فی العلوم المختلفة الاسـلامیة و علی کل حال جزاه اللّه خیر الجزاء اذ أقام فی زمن رئاسته علی بسط الاسلام و معارفه و تشیید الدین و قطع دابر المخالفین.

نذکر بعض الروایات تیمنا و لا حاجة الی ذکر کلها.

الاولی: ما یدل علی ان الماء إذا بلغ قدر کرّ لم ینجسه شیء و مفهومه تنجسه إذا لم یبلغ حد الکریة و هی روایات نذکر واحدة منها و هی ما رواها محمد بن مسـلم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام و سئل عن الماء تبول فیه الدواب و تلغ فیه الکلاب و یغتسل فیه الجنب قال إذا کان الماء قدر کر لم ینجّسه شیء «۱» و کما قلنا غیرها بذا المضمون

---

(۱) الروایة ۱ من الباب ۹ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۲۹۵

المذکور فی بابها و مفهومها تنجس الماء بملاقات النجس إذا لم یبلغ حد الکر.

و هذا المفهوم و ان فرض کونه موجبة جزئیّة.

لکن بعد دلالة بعض الآخر من الاخبار علی نجاسة الماء القلیل مطلقا بملاقات النجاسة فلنا به غنی و کفایة.

الثانیة: ما رواها احمد بن محمد ابن ابی نصر. قال سألت أبا الحسن علیه السّلام عن الرجل یدخل یده فی الاناء و هی قذرة قال یکفی الاناء «۱» قال فی القاموس کفأه کمنعه کبّه و قلّبه فأکفاه اقول المراد اراقة مائه و هو کنایة عن التنجیس.

و هـذه الروایة مطلق من حیث النجس لان القذر المذکور فیها مطلق یشـمل کل نجاسة و المورد و ان کان الاناء لکن لا خصوصـیة له یوجب اختصاص الحکم به مسلما.

الثالثة: ما رواها علی بن جعفر عن اخیه موسی بن جعفر علیه السّلام قال سألته عن الدجاجة و الحمامة و اشباههما تطأ العذرة ثم تدخل فی الماء یتوضأ منه للصلاة قال لا الا ان یکون الماء کثیرا قدر کر من ماء «۲».

و النهی و ان کان عن الوضوء من الماء الملاقی للعـذرة الا إذا کان کرّا لکن بعد مفروغیّة عدم کون المنشأ للنهی عن التوضـی منه الا النجاسة فتکون الروایة دلیلا علی التفصیل بین الکر و ما دونه من حیث ملاقات النجاسة. و اما بعض الروایات المتوهم دلالته علی عدم

نجاسة القليل بملاقات النجس.

فلو تمّ دلالته لا يمكن الاخذ بد لعدم مقتضى الحجية فيه لا عراض

(١) الرواية ٧ من الباب ٨ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) الرواية ۴ من الباب ۹ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٩۶

الاصحاب عنه.

مضافا الى كون بعضها او كلها قابل التوجيه بنحو لا ينافى المذهب المختار.

مثل ما رواها زرارة عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر هل يتوضأ من ذلك الماء قال لا بأس «١» لانه من المحتمل كون السؤال من حيث كونه شاكا فى ان الحبل هل يدخل فى الماء حتى ينجس الدلو او البئر على القول بنجاسة ماء البئر بملاقات النجس فقال لا بأس يعنى مجرد جعل الحبل من شعر الخنزير لا يلازم نجاسة الماء لانه ربما لا يصل الحبل بماء الدلو او ماء البئر.

نعم لو كان السّؤال عن جواز الوضوء و عدمه من باب ان الحبل المصنوع من شعر الخنزير وقع فى الماء و لاقى ماء الدلو فهل ينجس ماء الدلو بسببه أم لا.

فقال عليه السّلام لا بأس تكون الرواية دليلا على عدم نجاسة الماء القليل بملاقات النجاسة.

لكن كون السؤال و الجواب من هذا الحيث غير معلوم و ربما كان السؤال عن الجهة التى قلنا.

و فى بعضها القرينة على انه صدر على وجه التقية.

مثل ما رواها محمد بن ميسّر قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل الجنب ينتهى الى الماء القليل فى الطريق و يريد ان يغتسل منه و ليس معه اناء يغرف به و يداه قذرتان قال يضع يده «و خ ل» ثم يتوضأ ثم يغتسل هذا مما قال اللّه عزّ و جلّ:

مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ «٢» وجه صدرها تقية هو ان الأمر بالوضوء مع مع غسل الجنابة لا يوافق مذهبنا بل على وفق مذهب المخالفين.

(١) الرواية ٢ من الباب ١۴ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) الرواية ۵ من الباب ٨ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٩٧

مضافا الى ان القليل ليس له اصطلاح فى الاقل من الكر. فربما يكون المراد ان الماء يكون بالنسبة الى بعض المياه الواقع فى الغدران قليلا و ان كان هذا القليل يبلغ حد الكرية.

و مضافا الى انه يمكن ان يقال كما يأتى بنظرى القاصر و ان لم أر من يقوله فى الحديث هو انه بعد كون الوارد فى الروايات فى مورد هذا الحديث و هو الماء القليل بناء على كون المراد من القليل فى الحديث ما دون الكر روايات أمر فيها باهراق الماء مع وقوع يده القذرة بالجنابة او غيرها ان كان الماء قليلا كالخبر ۴ و ١٠ و ١١ من الباب المذكور فيه هذه الرواية اى رواية محمد بن ميسّر و غير هذا الباب فلا يمكن الأخذ بهذا الحديث بل لا بدّ من طرحها و الاخذ بما يقابلها من الروايات.

بيانه ان مفاد رواية محمد بن ميسّر جواز الاغتسال و التوضى بالماء القليل مع وقوع النجاسة فيه معلّلا بقوله تعالى «مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» و مفاد الأخبار المعارضة لها عدم جواز التوضى و الغسل و الأمر باهراق الماء القليل مع وقوع النجاسة فيه ففى مقام

التعارض ان امكن الجمع الدلالى نقول به و الّا لا بدّ من الأخذ بما فيه المرجح و مع عدمه التساقط او التخير او التوقف عل الكلام فيه.
و فى المورد لا يمكن الجمع الدلالى بحمل الأمر بالاهراق فى الروايات على الاستحباب و النهى عن الوضوء و الغسل به على الكراهة بقرينة خبر محمد بن الميسّر لان هذا الجمع لا يساعد مع العلّة المذكورة فى هذا الخبر من قوله عليه السّلام «هذا مما قال اللّه عزّ و جلّ مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» لانه بعد كونه خلاف ذلك اعنى ترك استعمال هذا الماء الملاقى للجنس حرجيّا كما فى هذا الخبر فكيف يمكن ان يقال باستحباب ترك استعماله لعدم استحباب الفعل الحرجى.
و بعد عدم امكان الجمع الدلالى و وصول النوبة بالتعارض فى السنّة. فلا بدّ من

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۹۸

الاخذ بما يعارض ذا الخبر لان اوّل المرجّحات هو الشهرة و الشهرة المرجحة سواء كانت الشهرة فى الرواية كما هو قول جمع او كانت الشهرة فى الفتوى كما هو مختار سيدنا الأعظم آيت اللّه البروجردى رحمه اللّه على طبقه لان معارض هذا الخبر اشهر رواية و اشهر فتوى.
و مثل ما رواها «۱» زرارة عن ابى جعفر عليه السّلام قال قلت له رواية من ماء سقطت فيها فأرة او جرذ او صعوة ميتة. قال: إذا تفسخ فيها فلا تشرب من مائها و لا تتوضأ و صبّها و ان كان غير متفسخ فاشرب منه و توضأ و اطرح الميتة إذا خرجتها طرية و كذلك الجرة و حبّ الماء و القربة و اشباه ذلك من اوعية الماء و قال و قال ابو جعفر عليه السّلام: إذا كان الماء أكثر من رواية لم ينجّسه شىء تفسخ فيه او لم يتفسّخ فيه الا ان يجىء له ريح تغلب على ريح الماء «۲» و هى على ما يأتى بالنظر ليست دليلا على عدم نجاسة الماء القليل بالنجاسة. لان صدرها اما تعرض لصورة ملاقات النجاسة و لو لم يوجب تغير الماء فهو مطلق يشمل القليل و الكثير.
بل بقرينة قوله عليه السّلام و كذلك الجرة و حب الماء و القربة يمكن ان يقال بان الموارد هو الكثير لان الحب «۳» غالبا يكون ازيد من الكر فعلى هذا تكون الرواية من المطلقات الدالة على عدم نجاسة الماء بملاقات النجاسة و لا بدّ من تقييدها بما دل على التفصيل بين الكر و ما دونه هذا إذا قلنا بإطلاق الصدر.
و ان قلنا بان موردها بقرينة ذكر الحب هو خصوص الكثير فتدل الرواية على عدم نجاسة الكثير بملاقات النجاسة و هو المطلوب.

---

(۱) الرواية ۸ من الباب ۳ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.
(۲) الرواية ۹ من الباب ۳ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.
(۳) راجع باب ۱۰ من ابواب الماء المطلق حديث ۷ و ما رواه الشيخ.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۹۹

و لكن على الاحتمال المذكور من كون صدرها متعرضا لصورة ملاقات الماء مع النجس لا تغيره به فيوهن الرواية تفصيلها بين التفسخ و عدمه لانه مع عدم التغير لا فرق عند كل من يقول بنجاسة الماء القليل بملاقات النجاسة و عند من يقول بعدمه بين التفسخ و عدمه.
و اما تعرض صدر الرواية للتفصيل بين صورة تغير الماء بملاقات النجاسة و عدمه فنقول بالنجاسة فى الاول و عدمه فى الثانى فهى غير مربوطة بالمقام اصلا لانها على هذا من الروايات الدالة على نجاسة الماء بالتغير بسبب النجاسة.
و لا يبعد كون هذا الاحتمال اقوى من الاول.
و ما قيل من انه عليه السّلام بيّن حكم التغير فى ذيل الرواية فصدرها متعرض لحكم آخر.
يمكن ان يقال جوابه بان هذا مبنى على كون قول زرارة «و قال ابو جعفر عليه السّلام» من جزء الرواية و ذيلها حتى تكون الفقرة الاولى صدرها و هذه الفقرة ذيلها لكن من المحتمل كون هذه الفقرة رواية اخرى نقل زرارة او بعض الناقلين عنه بعد الرواية الاولى كما يرى كثيرا هذا فى الروايات فعلى هذا بيّن التفصيل بين صورة التغير بالنجاسة و عدمه من حيث الحكم فى كل من الروايتين مطلقا

و مثل ما رواها ابو مريم الانصارى قال كنت مع ابى عبد اللّه عليه السّلام فى حائط له فحضرت الصلاة فنزح دلوا للوضوء من ركىّ له فخرج عليه قطعة من عذرة يابسة فاكفى راسه و توضأ بالباقى «۱» و فيه.

أولا- كما قال بعض الفقهاء رحمه اللّه لا- يمكن ان ينسب هذا العمل بالامام عليه السّلام و ان كان النجس لا ينجس القليل لانه مع وجود قذارة هذا الماء لا يتوضأ منه الامام عليه السّلام

---

(۱) الرواية ۱۲ من الباب ۸ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۳۰۰

فان صدر فرضا هذا الفعل لا بدّ من توجيهه من حمل العذرة على عذرة الماكول او كون الدلو كرا او غير ذلك. و ثانيا ورد فى مورد الحديث روايات و قد امر فيها باهراق الماء و التيمم فارجع الباب المذكور فيه هذه الرواية.

و لا- مجال لان يقال بالجمع بينهما بحمل ما دل على الأمر باهراق الماء و التيمم مع ملاقات الماء للنجاسة على الاستحباب بقرينة الجواز المستفاد من هذه الرواية لان لازم ذلك استحباب الطهارة الترابية مع التمكن مع الطهار المائيّة على الفرض و هذا مما لا يمكن الالتزام به و هذا وجه خطر ببالى القاصر.

ثم ما ذكرنا من الروايات و امثالها أولا يكون قابلا للتوجيه بنحو لا ينافى القول المعروف المفصل بين الكر و اقل منه من الماء الراكد. و ثانيا لو تمت دلالتها لا يمكن العمل عليها لا عراض الاصحاب عنها فالحق هو ان الماء الراكد الغير البالغ حد الكريّة ينجس بملاقات النجاسة بخلاف الكر منه.

الجهة الثانية: لا فرق فى نجاسة القليل بملاقات النجاسة بين انواع النجاسات

و مقدارها حتى الدم الذى لا يدركه الطرف اما عدم الفرق بين انواع النجاسات فلانه و ان كان فى بعض ما بايدينا من الاخبار فى الباب لا تعرض فيه الا لبعض انواع النجاسات كالمنى و الدم.

لكن فى بعضها التعبير بالقذر و هو يعمّ كل نجس و اما ما فى بعض الاخبار الدال بمنطوقه على عدم نجاسة الكر بملاقات النجس و انه لا ينجّسه شىء و بالمفهوم على ان ما دون الكر ينجّسه شىء و هذا المفهوم تكون موجبة جزئية فلا يستفاد منه نجاسة القليل بكل نجس نعم نعلم بعدم خصوصية لبعض النجاسات المتعرّضة له فى روايات الباب فيعمّ الحكم لكل نجس مع تسالم ذلك بين الاصحاب. و اما بحسب المقدار فلا خلاف فى تنجس القليل بكل نجس بكل مقدار كان و لو لم يدركه الطرف.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۳۰۱

خلافا للشيخ رحمه اللّه فى خصوص الدم الذى لا يدركه الطرف من عدم نجاسته به و منشأ التوهم.

ما رواها على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليه السّلام قال، سألته عن رجل رعف فامتخط فصار بعض ذلك الدم قطعا صغارا فاصاب إناءه هل يصلح له الوضوء منه فقال ان لم يكن شيئا يستبين فى الماء فلا بأس و ان كان شيئا بيّنا فلا تتوضأ منه الخ «۱» بتوهم دلالة قوله عليه السّلام ان لم يكن شيئا يستبين فى الماء فلا بأس على انّه ان كان الدم لا يستبين اى لا يدركه الطرف فلا بأس به و لا ينجس الماء بملاقات هذا الدم.

و الحال انه من الواضح كون المراد من هذه الفقرة بيان عدم الباس فى صورة الشك فى وقوع الدم فى الماء فمعنى قوله عليه السّلام: ان لم يكن شيئا يستبين هو انه لو لم يكن شىء من الدم بيّنا فى الماء و يكون المحتمل فقط وقوع الدم فيه لا متيقنا فلا بأس بذلك.

ان قلت بعد كون مفروض الرواية ملاقات الدم و اصابته الاناء فلا شك فى البين حتى يكون قوله عليه السّلام «ان لم يكن شيئا يستبين

فی الماء فلا بأس» متعرضا لصورة الشک فی الاصابة.

قلت ان اصابة الاناء المفروض فی صدر الحدیث لا یلازم اصابة الماء فمع اصابة الدم الاناء.

تارة یعلم باصابة الماء.

و تارة یشک فی ذلک من باب عدم استبانة الدم فی الماء فلا بأس فی هذه

---

(۱) الروایة ۱ من الباب ۸ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۰۲

الصورة للشک فی نجاسة الماء.

الجهة الثالثة: هل یعتبر فی الکر الذی لا ینجس بملاقات النجاسة کون الماء الواحد مجتمعا فی محل واحد،

او لا یعتبر ذلک.

فلو کان متفرقا لکن یکون بین هذه المتفرقات اتصال بالسواقی تبلغ هذه المتفرقات حدّ الکریة یکون عاصما و لا ینجس بملاقات النجاسة أوّلا.

أقول بعونه تعالی بانه بعد کون المیزان فی الکریّة کون الماء الواحد کرا فلو کان الماء فی محال متعددة و لکن کل واحد منها متصل بالآخر بالسواقی فیعد هذا ماء واحدا باعتبار اتصال بعضها ببعض و علی الفرض یکون مجموع هذه المیاه کرا فیلحق حکم الکرّ. هذا کله اذا کان سطوح هذه المیاه المتفرقة المتحدة بسبب السواقی مساویة و اما مع اختلاف سطوحها فیاتی حکمه إن شاء اللّه فی طی المسألة الخامسة.

***

[مسئلة ۱: لا فرق فی تنجس القلیل بین ان یکون واردا علی النجاسة او مورودا]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱: لا فرق فی تنجس القلیل بین ان یکون واردا علی النجاسة او مورودا.

(۱)

اقول علی المشهور بل لم ینقل الخلاف الا عن السّید «ره» فی الناصریات، حیث اختار عدم نجاسة الماء الوارد علی النجاسة و قال فی وجهه «انا لو حکمنا بنجاسة الماء) القلیل الوارد علی النجاسة لّادّی ذلک الی ان الثوب لا یطهر من النجاسة الا بایراد کر من الماء علیه و ذلک یشقّ فدلّ علی ان الماء اذا ورد علی النجاسة لا یعتبر فیه القلة و الکثرة کما یعتبر فیما یرد النجاسة علیه» و تبعه الحلّی

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۰۳

قدّس سرّه فی السّرائر.

اقول الحق عدم فرق بین کون الماء واردا او مورودا فی تنجسه بملاقات النجاسة.

و الاشکال فی ذلک تارة یکون فی امکانه کما ان الظاهر من السیّد «ره» هو الاشکال من هذا الحیث لانه یقول کیف یعقل ان یصیر الماء القلیل الوارد علی النجاسة نجسا بملاقاتها و مع ذلک یکون مطهّرا لملاقیه.

فلا بد اما من الالتزام بعدم صيرورة الماء القليل الوارد على النجاسة نجسا و امّا من الالتزام بعدم مطهريته.

فان كان الاشكال من هذا الحيث فيأتى الكلام فيه فى محله إن شاء اللّه من عدم التنافى بين صيرورة الماء نجسا حال وقوع التطهيرية بملاقات النجاسة و مع هذا يطهّر ما يصيبه لان الماء باصابته المحل النجس يذهب اثر النجاسة و القذارة الواقعة فى المحل بعد الذهاب عينها.

فمع الالتزام بنجاسة الماء الوارد على النجاسة بملاقاتها يمكن الالتزام بصيرورة المحل النجس طاهرا بالماء.

و اما ان كان الاشكال من حيث دعوى عدم وجود دليل على نجاسة الماء اذا كان واردا على النجس بتوهم ان مورد اخبار الباب تكون صورة ورود النجس على الماء لا العكس. فنقول مضافا الى ان بعض الأخبار يدل على نجاسة الماء فيما كان واردا على النجس مثل ما روى فى وسائل الشيعة. بنقل الصدوق فى العلل عن ابيه عن سعد بن عبد اللّه عن محمد بن الحسين عن محمد بن اسماعيل بن بزيع عن يونس بن عبد الرحمن عن رجل عن الغير او عن الاحوال انه قال لابى عبد اللّه عليه السّلام «فى

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۳۰۴

حديث» الرجل يستنجى فيقع ثوبه فى الماء الّذى استنجى به فقال لا بأس.

فسكت فقال او تدرى لم صار لا بأس به قلت لا و اللّه فقال ان الماء أكثر من القذر «۱» فان فيه علل عدم الباس بكون الماء أكثر من القذر لا كون الماء واردا على النجس فان كان منشأ عدم نجاسة ماء الاستنجاء ورود الماء على المحل كان المناسب تعليل الامام عليه السّلام عدم الباس بذلك.

و الرواية الّتى رواها عمر بن حنظلة قال قلت لابى عبد اللّه عليه السّلام ما ترى فى قدح من مسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عادية و يذهب سكره فقال لا و اللّه و لا قطرة قطرت فى حبّ الا اهريق ذلك الحبّ «۲» فان المستفاد منها هو فساد حب الماء بقطرة من الخمر فان كان حكم الماء الوارد على الخمر مخالفا لحكم الماء المورود كان اللازم عليه عليه السّلام بيانه فمن عدم بيانه نكشف عدم الفرق فى فساد الماء بالخمر بين كون الماء واردا عليه او مورودا.

نقول بان مورد جلّ الاخبار المربوطة بالباب و ان كانت صورة ورود النجس على الماء.

لكن بعد كون المرتكز عند العرف كون سبب نجاسة الماء ملاقاته مع النجس و كون القذارات الحكمية عندهم كالقذارات العينية من حيث انّ اصابة القذارات بالماء باى نحو كان يوجب حدوث القذارة فى الماء سواء كان النجس واردا على الماء او الماء واردا عليه و هذا الارتكاز مما لا ينكر سواء كان منشأه نظرهم العرفى او من باب اخذهم من الشرع يدا بيد فيحكم بعدم الفرق بين الوارد و المورد قطعا.

و الظاهران من تمسك لعدم الفرق بمفهوم بعض الروايات الدالة على ان الماء

---

(۱) الرواية ۲ من الباب ۱۳ من ابواب الماء المضاف من الوسائل.

(۲) الرواية ۱ من الباب ۱۸ من ابواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۳۰۵

إذا بلغ قدر كر لم ينجّسه شيء غرضه هو ان مفهومه و ان كان الموجبة الجزئية لا يضر بالاستدلال بالنسبة الى ان المستفاد من المفهوم هو موجبيّة قلة الماء لصيرورته نجسا بملاقات النجاسة فى الجملة فبعض افراد الماء القليل ينجس بملاقات النجاسة قطعا فيقال بانه بالنسبة الى هذا البعض لا فرق بين كونه واردا على النجس و بين عكسه لان الاطلاق الاحوالى التابع للفرد يقتضى شمول الحكم الثابت للفرد لجميع احواله من حالتى الورود و عكسه فمن الروايات و ان كان مفهومها الموجبة الجزئية يستفاد عدم الفرق فى نجاسة الماء القليل بملاقات النجاسة بين كون الماء واردا او مورودا كما قلنا.

***

[مسئلة ۲: الکر بحسب الوزن]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۲: الکر بحسب الوزن الف و ماتا رطل بالعراقی و بالمساحة ثلاثة و اربعون شبرا الّا ثمن شبر فبالمنّ الشاهی و هو الف و مائتان و ثمانون مثقالا یصیر أربعة و ستین منّا الّا عشرین مثقالا.

(۱)

أقول: قد حدد الکر بتحدیدین تحدید بالارطال و تحدید بالمساحة و بعبارة اخری بالاشبار فیقع الکلام فی مقامین:

المقام الاول: فی التحدید بالارطال

اشارة

نذکر إن شاء اللّه.

الروایات المربوطة به و ما ینبغی ان یقال.

الاولی: ما رواها ابن ابی عمیر عن بعض اصحابنا عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال

الکر من الماء الذی لا ینجّسه شیء الف و مأتا رطل «۱» تدل علی ان الکر الف و ماتا رطل.

الثانیة: ما رواها ابن ابی عمیر قال روی لی عن عبد اللّه بن المغیرة یرفعه الی ابی عبد اللّه علیه السّلام، ان الکرّ ستّمائة رطل «۲» تدل علی ان الکر ستّ مائة رطل.

الثالثة: ما رواها محمد بن مسلم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام «فی حدیث» قال و الکر ستّمائة رطل «۳».

ثم أعلم ان ما استقر تقریبا علیه الفتوی عند الامامیّة هو کون الکر الف و ماتا رطل بالرطل العراقی.

الّذی هو نصف الرطل المکّی و ثلثا الرطل المدنی فلو حمل الرطل فی الروایة الاولی علی العراقی تکون الروایة موافقة للمشهور.

علی کل حال المشهور بل ما ادعی علیه الاجماع هو کون الکر الف و ماتا رطل بالعراقی.

و اما الروایات، فلیست متعرضة لنوع الرطل من العراقی و المکّی و المدنی و ظاهر الروایة الثانیة و الثالثة معارضتهما مع الروایة الاولی لان الکر علی الاولی الف و ماتا رطل و علی الثانیة و الثالثة ستّ مائة رطل.

و فی مقام رفع تعارضهما قد یقال بان راوی الاولی حیث یکون ابن ابی عمیر و هو کوفی و مشایخه أیضا کوفیون و هذه مرسلة أیضا رواها عن احد مشایخه

---

(۱) الروایة ۱ من الباب ۱۱ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) الروایة ۲ من الباب ۱۱ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

(۳) الروایة ۳ من الباب ۱۱ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

الکوفیین عن ابی عبد اللّه علیه السّلام و الرطل المتعارف فی الکوفة و نواحی العراق الرطل العراقی فأراد علیه السّلام من الرطل، العراقی لان مع هذا التعارف من اطلاق الرطل فی کلامه لا ینتقل الراوی الّا بالرطل العراقی فلو اراد غیر العراقی کان علیه البیان فمن اطلاقه و ترکه ذکر رطل خاص نحکم بان مراده علیه السّلام من الرطل العراقی و الّا لا خلّ بغرضه و حیث ان الرطل المکّی أیضا کان متعارفا فی المدینة بل قیل بان المتعارف فیها کل من العراقی و المکی أیضا.

یحمل الروایة الثانیة ای مرسلة الاخرى على الرطل المکی لان الرطل المکی یکون ضعف العراقی فبذلک یجمع بین الخبرین و یرتفع التنافی و یمکن حمل الروایة الثالثة على المکی أیضا مثل الثانیة فیقال ان المراد من الکر، فی الاولى و هو الف و ماتا رطل یکون العراقی و فی الثانیة و الثالثة اللتین فیهما قال الکرّ ستّمائة رطل اراد الرطل المکی فتکون النتیجة على طبق ما ذهب إلیه مشهور اصحابنا قدس سرهم.

ان قلت ان محمّد بن مسلم رحمه اللّه کوفی أیضا فان صح ما قلت یوجب کون الکرّ ستّمائة رطل بالعراقی بدعوى الاطلاق الذى ادّعیته. قلت مضافا الى ما قیل من کون محمد بن مسلم من اهل الطائف و حوالى المکّة و الرطل المتعارف الرطل المکی و اطلاق کلامه علیه السّلام فی حدیثه یحمل على المکی.

بانه لو تسلّمت حمل الرطل فی روایته على المکی فهو و الا لو حمل الرطل فی روایته على المدنی او العراقی فنقول انه لا یمکن الاخذ بمضمون روایته لا عراض الاصحاب عنها لان جلّ الاصحاب قائلون یکون الکر الف و مأتا رطل بالعراقی.

الحاصل انه لو عرض على العرف هذه الروایات یجمع بینهما بما قلنا لأنّه بعد کون الرطل خارجا بحسب المتعارف الرطل العراقی و المکّی حتى على ما قیل فی

ذخیرة العقبى فی شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۳۰۸

المدینة و یمکن حمل کل طائفة على احدهما یحمل علیه و هذا مثل ان المولى إذا قال فی هذا الزمان مرة اعط زیدا منّا من الخبز و قال فی کلام آخر اعط زیدا منّین من الخبز و نعلم انّه لم یرد فی کلامیه الّا شیئا واحدا و نرى فی الخارج انّ المن الشاهی یساوی منین من التبریزی یفهم العبد أنّ مراده فی کلامه الاول المنّ الشاهی و فی کلامه الثانی. المنّ التبریزی کذلک فی المقام خصوصا مع کون المرسل فی الروایة الاولى و الثانیة هو ابن ابی عمیر و لا یمکن حمل احداهما على الرطل المدنی لعدم امکان التوفیق بنیهما على هذا.

و قال سیدنا الاعظم اعلى اللّه مقامه فی مقام الجمع بانه لا یلزم فی مقام حمل الروایة على الرطل العراقی تکلف دعوى کون مشایخ ابن ابی عمیر کوفیّا بلی یکفی کون نفسه کوفیّا فی حمل الرطل المطلق الّذى رواها على العراقی لان ابن ابی عمیر فهم من الرطل العراقی و رواه و الا ان کان فی نظره انه علیه السّلام اراد من الرطل غیر العراقی کان علیه البیان و الا لا خلّ بالحکمة.

أقول هذا مبنی على کون نقل ابن ابی عمیر على سبیل الفتوى المنقول عن الامام علیه السّلام.

و اما لو کان فی مقام مجرد نقل ما سمعه منه علیه السّلام بالواسطة فلا یتم ما افاده رحمه اللّه لانه یکون فی مقام نقل ما سمعه فهو نقل تمام ما سمعه و لا یلزم علیه بیان المراد مما سمعه.

و على کل حال بعد الشهرة المحققة بل الاجماع المدعى لا یبقى اشکال فی کون الکر بحسب الوزن الف و مأتا رطل بالعراقی و یؤیّد کون المراد بالرطل العراقی منه کما علیه المشهور هو انه ان کان المراد منه المدنی او المکی فی الروایة الاولى یلزم کون الکر بحسب الوزن ازید من الکر بحسب الاشبار بکثیر و الحال ان الظاهر کون الکر بحسب الوزن اقل و انقص من الکر بحسب المساحة و جعل المساحة أمارة على

ذخیرة العقبى فی شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۳۰۹

الوزن کما یأتی إن شاء اللّه لصعوبة التوزین و لهذا اعتبر الشارع مساحة یکون الماء مع بلوغه بهذه المساحة کرا واقعا.

المقام الثانی: فی التحدید بالمساحة

نذكر الروايات المربوطة بالمقام ثم ما ينبغى ان يقال إن شاء اللّه.

الاولى: ما رواها الشيخ رحمه اللّه باسناده عن محمد بن احمد بن يحيى عن أيوب بن نوح عن صفوان عن اسماعيل بن جابر قال قلت لابى عبد اللّه عليه السّلام، الماء الّذى لا ينجّسه شىء قال ذراعان عمقه فى ذراع و شبر سعة «سعته» فى ل. «١» و لاسماعيل بن جابر رواية اخرى رواها ابن سنان عنه و هى الرواية الثانية نذكرها لك.

الثانية: ما رواها الشيخ رحمه اللّه باسناده عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن البرقى عن ابن سنان عن اسماعيل بن جابر قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الماء الذى لا ينجسه شىء فقال كر، قلت و ما الكر قال ثلاثة اشبار فى ثلاثة اشبار «٢» ثم ان ابن سنان الراوى عن اسماعيل بن جابر فى الرواية على ما افاده سيدنا الاعظم رحمه اللّه بحسب طبقاته الّتى رتّبها فى الرجال يكون محمد بن سنان بلا اشكال لان ابن سنان الّذى يمكن ان يروى عنه البرقى هو محمد بن سنان الذى هو مورد الكلام بين ارباب الرجال و ليس هو عبد اللّه بن سنان المعروف الذى يروى عن ابى عبد اللّه عليه السّلام و يكون احدا من اصحابه.

فالشيخ رحمه اللّه و ان ذكر فى موضع ابن سنان عن اسماعيل بن جابر و فى موضع محمد بن سنان عن اسماعيل بن جابر و فى موضع عبد الله بن سنان عن اسماعيل بن جابر لكن لا يكون قوله عبد اللّه بن سنان عن اسماعيل بن جابر بصحيح. بل كما قلنا

---

(١) الرواية ١ من الباب ١٠ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) الرواية ٧ من الباب ٩ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

ابن سان الذى يروى عنه البرقى هو محمد بن سنان.

ثم ان الراوى عن الامام عليه السّلام فى كلتا الروايتين هو اسماعيل بن جابر غاية الأمر الراوى عنه فى الرواية الاولى يكون صفوان و فى الثانية يكون محمد بن سنان و روايتاه متعارضتان لان مفادهما بعد حملهما على تحديد الكر» يقتضى كون ميزان الكر أكثر من ما يقتضى الثانية لان الاولى تدل على ان الكر ذراعان عمقه فى ذراع و شبر سعته و حيث انه تكون السعة شاملة لكل من العرض و الطول يكون مفادها ذراعان من حيث العمق فى زراع و شبر فى العرض فى ذراع و شبر فى الطول «و المراد من كل ذراع شبران». فمساحة الكر على هذا ازيد من المساحة المذكورة فى الرواية الثانية تقريبا بتسعة اذرع لان الثانية تدل على ان الكر ثلاثة اشبار فى ثلاثة اشبار و بعد حمل قوله فى ثلاثة اشبار» على كل من العرض و الطول تكون النتيجة ثلاثة اشبار فى ثلاثة اشبار عرضا فى ثلاثة اشبار طولا و حاصل ضرب كل منها فى الاخرى سبع و عشرين شبرا و هذا المقدار انقص من المقدار المذكور فى الرواية الاولى فيقع التعارض بينهما و يأتى تمام الكلام فى هذه الجهة إن شاء اللّه.

الثانية: ما رواها الصدوق مرسلا فى المجالس قال روى ان الكرّ هو ما يكون ثلاثة اشبار طولا فى ثلاثة اشبار عرضا فى ثلاثة اشبار عمقا «١» و لا يبعد كونها الرواية الثانية نقلها الصدوق رحمه اللّه مرسلا هكذا.

الرابعة: أيضا مرسلة الصدوق رحمه اللّه ذكرها فى المقنع قال روى ان الكر ذراعان و شبر فى ذراعين و شبر «٢».

الخامسة: ما رواها ابو بصير قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الكر من الماء كم يكون قدره، قال إذا كان الماء ثلاثة اشبار و نصف فى مثله ثلاثة اشبار و نصف فى عمقه

---

(١) الرواية ٢ من الباب ١٠ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) الرواية ٣ من الباب ١٠ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۱۱

فی الارض فذلک الکر من الماء «۱» تدل علی ان الکر من الماء هو ان یکون مقداره ثلاثة اشبار و نصف عرضها فی ثلاثة اشبار و نصف طولا «لدلالة قوله علیه السّلام ثلاثة اشبار و نصف فی مثله علی ذلک» فی ثلاثة اشبار و نصف عمقا فیکون حاصل المجموع ثلاث و اربعون شبرا الّا ثمن شبر.

السادسة: ما رواها الحسن بن صالح «۲» الثوری عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال إذا کان الماء فی الرکی کرا لم ینجسه شیء قلت و کم الکر قال ثلاثة اشبار و نصف طولها فی ثلاثة اشبار و نصف عمقها فی ثلاثة اشبار و نصف عرضها «هذا بنقل الکافی» تدل علی هذا النقل علی ان الکر ثلاثة اشبار و نصف طولها فی ثلاثة اشبار و نصف عمقها فی ثلاثة اشبار و نصف عرضها و اما بنقل یب و هو هکذا «ثلاثة اشبار و نصف عمقها فی ثلاثة اشبار و نصف عرضها» تدل أیضا علی ذلک لان المراد من العرض هو السعة و السعة تشمل کلا من العرض و الطول فیکون مفاد هذه الروایة مطابقا مع الخامسة.

إذا عرفت ذلک نقول بعونه تعالی اما الروایة الثالثة و الرابعة و هما مرسلتا الصدوق رحمه اللّه.

فالاولی منهما متحدة مفادا مع الروایة الثانیة.

بل لا یبعد کونها هی و ارسلها الصدوق رحمه اللّه.

و اما الثانیة منهما فظاهرها ما لا یمکن الاخذ به لان قوله فیها الکر ذراعان و شبر فی ذراعین و شبر یکون خمسة اشبار فی خمسة اشبار لا یساعد مع احد من الروایات.

---

(۱) الروایة ۶ من الباب ۱۰ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) الحسن بن صالح بن حی و هو من الزیدیة روایة ۸ من باب ۹ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۱۲

نعم یحتمل کون الذراعین اشتباه من الصدوق رحمه اللّه او من بعض النّساخ فتکون مفادا کالثانیة من الروایات تقریبا و علی کل حال لکونهما مرسلة لا یمکن التعویل علیهما.

و اما الاولی و الثانیة من الروایات المذکورة کما رایت یکون الراوی فیهما عن الامام علیه السّلام اسماعیل بن جابر و المروی عنه أیضا واحد و هو ابو عبد اللّه علیه السّلام فیکون.

اشکال فیهما من حیث تعارض کل منهما مع الآخر.

و اشکال من حیث تعارضهما مع الروایة الخامسة و السادسة. اما الکلام فی تعارض کل منها مع الآخر فنقول بانه بعد ما عرفت من ان الراوی فی إحداهما، یکون صفوان یروی عن اسماعیل. و جلالة صفوان معلوم.

و فی الاخری یکون محمد بن سنان المجهول حاله، یروی عن إسماعیل فالامر یدور بین امرین.

اما کون الخبرین خبرا واحدا بمعنی ان إسماعیل بن جابر سئل مرة واحدة حد الکر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام و اجابه فروی کلامه الواحد مرة صفوان عن اسماعیل و مرة محمد بن سنان باختلاف فی النقل و لیس الخبران الا خبرا واحدا فعلی هذا الاحتمال لا ندری بان الصادر عن الإمام علیه السّلام ایّ من النقلین فلا یمکن التعویل علی واحد من الخبرین فیسقطان عن الحجیة.

و أما کونهما خبرین و لا مانع من ان إسماعیل بن جابر سئل عن هذا الحکم مرتین فیکونان خبرین معارضین و حیث انه لا یمکن الجمع بینها لا بد من الاخذ بما فیه من المرجّح و الترجیح مع الاولی من الروایتین لان صفوان من الاجلاء.

و محمد بن سنان مجهول الحال فادلّة حجّیة خبر الواحد تشمل الاولی

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۱۳

لا الثانية.

بل يمكن ان يقال بانه لو لا معارضة الرواية الاولى مع الثانية لا يمكن الاخذ بالثانية لعدم مقتضى الحجية فيها لانه مع كون محمد بن سنان مجهول الحال فليست روايته حجة لان الميزان فى الحجية الاطمينان بالصدور و مع جهل حاله لا يحصل الاطمينان بصدورها لضعف السند و عدم وجود جابر له هذا كله بالنسبة الى التعارض بين نفس الروايتين.

و اما الكلام فى تعارضهما مع الراية الخامسة و السادسة فنقول بناء على كونهما روايتين و تعارضهما و كون الترجيح مع الرواية الاولى منهما اعنى ما رواه صفوان عن اسماعيل فما تعارض الخامسة و السادسة هو هذه الرواية لان الثانية منهما و هى ما رواها محمد بن سنان عن اسماعيل كما عرفت سقطت عن الحجيّة فبناء على هذا نقول قد يخطر بالبال امكان رفع التعارض من البين بنحو لم أر فى كلماتهم الجمع بهذا النحو.

و هو ان يقال ان فى مسئلة الكر اشكالا من حيث الاختلاف فى قدر الكر بحسب الارطال مع التحديد بحسب الاشبار.

اما الإشكال فهو انّه مع ما يرى من اختلاف التحديدين خارجا فان الماء البالغ بحسب الوزن الف و ماتا رطل بالارطال العراقى لا تكون مساحته بالغا حد الكر بحسب الاشبار اعنى بأربعين و ثلاثة ارطال الا ثمن الشبر فكيف التوفيق بينهما مع ان الظاهر كون كل من الحدين بالارطال و الاشبار حدا حقيقيا و هذا اختلاف لا يناسب مع كونهما الحد الحقيقى. فان قيل ان الحد يكون كلهما فلازمه التخيير بين الاقل و الأكثر. و ان قيل ان الحد هو الاقل منهما اى التحديد بالارطال فالحد الآخر الزائد عليه و هو التحديد بالاشبار يكون لغوا.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣١۴

و ان قيل ان الحد هو الأكثر منهما فلا معنى لجعل التحديد بالاقل. و فى مقام الجواب عن هذا الإشكال يقال ان ما هو الحد للكر واقعا هو ما حدد بالارطال.

و لكن حيث يكون كشف هذا الحد و تشخيصه فى الخارج و انطباق الخارج مع الواقع أمرا صعبا غالبا لغالب الناس بل يكون حرجيّا اذ كيف يمكن لغالب الناس فى الطريق و الاسفار نصب الميزان و توزين الماء اذا بلغوا ببعض المياه المشكوك كريته لو جعلت الارطال حدا بلا نصب أمارة قائمة عليه يسهل التناول لكان الحكم من لاحكام الصعبة بل الحرجيّة و هو خلاف كون شريعة سمحة سهلة و ما جعل فى الدين من حرج.

و لهذا جعل الشارع لهذا الحد الواقعى حدا ظاهريا و هو تحديد الكر بالاشبار فجعل احد الحدين الحد الواقعى و الآخر منهما طريقا و أمارة على الاول و بهذا يرتفع الإشكال.

إذا عرفت ذلك نقول بعونه تعالى انه بعد فرض كون الحد الواقعى حدا واحدا و هو التحديد بالارطال و جعل الاشبار حدا ليس الا من باب كونه طريقا الى الحد الواقعى و معنى ذلك كون الواقع محفوظا فيه بمعنى انه إذا بلغ الماء بالاشبار بالمقدار المذكور يعلم المكلف بانّ الماء بحد الكرية واقعا فنقول بانه لو جعل الشارع للواقع إمارتان و ان كانتا مختلفتين من حيث المقدار لكن الواقع محفوظ فى ضمن كل منهما لا- بأس بذلك مثلا ان كان الموضوع المحقق للسفر الشرعى الموجب للقصر بعدا خاصا و جعل له طريقان خفاء الجدران و عدم سماع الاذان فلو فرض تحقق أحدهما فى الخارج قبل الآخر لكن يكون البعد الخاص حاصلا على كل حال فى كل منها فلا بأس بذلك لان العرض من جعلهما الاعلام بسهولة على البعد الخاص فكذلك فيما نحن فيه فلو قال المعصوم عليه السّلام مثلا فى مورد بان الكر ثلاثة اشبار و نصف طولا فى ثلاثة

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣١۵

اشبار و نصف عمقا و فى مورد آخر قال الكر ذراعان فى ذراع و نصف سعة و كان أحدهما اكثر من الآخر بمقدار قليل لم يكن بذلك بأس مع حفظ ما هو الحد واقعا فى كل منهما.

و إذا لم یکن اشکال فی ما قلنا ثبوتا نقول بانه بعد ورود الدلیل علی التحدید بالارطال ای بالوزن ورود الدلیل علی التحدید بالاشبار.

و بعد ما نعلم بان الماء البالغ بحد الکر بحسب الارطال لا یبلغ بحد الکریّة بحسب الاشبار و لذا التزمنا بکون الثانی أمارة علی الاول.

و بعد ما نری انه فی روایة صفوان عن إسماعیل جعل حدا من الاشبار أمارة ففی روایة ابی بصیر و حسن بن ابی صالح جعل حدا آخرا من الاشبار أمارة علی التحدید بالارطال و یکون بین الحدین المجعولین أمارة اختلاف فالجمع العرفی یقتضی ما قلناه فی مقام الثبوت بانه بعد کون کل من التحدیدین بالاشبار أمارة و الفرض من جعلهما لیس الّا حفظ الحد الواقعی و هو التحدید بالارطال فاذا سئل سائل عن الکر ففی مقام ذکر الأمارة تارة قال ذراعان عمقه فی ذراع و شبر سعة» و تارة قال إذا کان الماء ثلاثة اشبار و نصف فی مثله ثلاثة اشبار و نصف فی عمقه فی الأرض فذلک الکر من الماء» ان و کان بینهما قلیلا اختلاف من حیث المقدار لا بأس به بعد کون النظر الی ما یحفظ به الحد الواقعی قطعا و لا یلزم فی مقام جعل الامارة بیان حد خاص بلا زیادة بل النظر لیس إلا بیان حد لا یکون انقص من الحد الواقعی فبهذا یرتفع التنافی.

نعم یعتبر فی تمامیة هذا الجمع الذی خطر بذهنی القاصر تحقق ما هو الکر بحسب الوزن و الارطال فی ضمن ما هو الاقل مقدارا من الامارتین خارجا و لا بدّ من امتحان ذلک و الآن لا مجال لی فی امتحانه.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۱۶

ثم انه ان لم یتم ما قلنا فی وجه الجمع فنقول یقع التعارض بین الطائفتین.

و حیث ان الروایة الثانیة سقطت عن الحجیة.

فلا یمکن التعویل علی الروایة الاولی لانه یمکن دعوی کون مفادها مخالفا للا جماع و لم یقل به فی ما اعلم احد من الامامیة رضوان اللّه علیهم فلا بدّ من الاخذ بالروایة الخامسة و السادسة فتکون النتیجة ما هو المشهور او الأشهر.

او یقال بانه بعد تعارضهما و عدم امکان الجمع الدلالی فلا بدّ من الاخذ بما فیه المرجّح لو کان فی البین و الترجیح مع الروایة الخامسة و السادسة لان اوّل المرجحات الشهرة الفتوائی «بناء علی کون الشهرة المرجحة الشهرة فی الفتوی کما اختاره سیدنا الاعظم رحمه اللّه» لان المشهور افتوا علی طبقهما فتلخص بحمد اللّه ان الکر بحسب الاشبار ما یبلغ ثلث و اربعون شبرا إلا ثمن شبر.

و اعلم بانه بعد کون الکر بحسب الوزن الف و مأتا رطل بالعراقی و إذا قیس مع المنّ الشاهی یکون الکر أربعة و ستین منّا الّا عشرین مثقالا.

و إذا قیس بالحقة الاسلامبول یصیر الکر مأتا حقة و اثنتان و تسعون حقة و نصف حقة کما ذکره المؤلف رحمه اللّه بعد ذلک فی المسألة الثالثة و یأتی إن شاء اللّه.

***

[مسئلة ۳: الکر بحقة الاسلامبول]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۳: الکر بحقة الاسلامبول، و هی مائتان و ثمانون مثقالا، مأتا حقة و اثنتان و تسعون حقة و نصف حقة.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۱۷

(۱)

أقول: لکون هذا المقدار من الحقة مساویا مع الف و مأتا رطل بالعراقی.

***

[مسئلة ۴: إذا كان الماء اقل من الكر]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۴: إذا كان الماء اقل من الكر و لو بنصف مثقال يجرى عليه حكم القليل.

(۲)

أقول: هذا هو مقتضى التحديد المستفاد من النص فلو كان الماء اقل من الكر و لو بنصف مثقال يجرى عليه حكم القليل.

***

[مسئلة ۵: إذا لم يتساو سطوح القليل]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۵: إذا لم يتساو سطوح القليل ينجس العالى بملاقات السافل كالعكس نعم لو كان جاريا من الأعلى الى الاسفل لا ينجس العالى بملاقاة السافل من غير فرق بين العلو التسنيمى و التسريحى.

(۳)

أقول: للمسألة صور الاولى: ما إذا لم يتساو سطوح القليل و لم يكن الماء جاريا من الاعلى الى الاسفل و لا بالعكس ففى هذه الصورة لا اشكال فى تنجس الماء بملاقات النجاسة سواء لاقت النجاسة اسفله او اعلاه لانه ماء واحد لا يكون كرا فينجس بملاقات النجاسة.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۱۸

الثانية: ما إذا كان الماء جاريا من الاعلى الى الاسفل و لاقى النجس اسفله فلا ينجس الاعلى منه لا للاجماع كما فى بعض الكلمات «الجواهر» لعدم اجماع كاشف عن النص فى المسألة بل لانه بعد كون الماء الجارى له قوّة و دفع فلا يتأثر بالسافل و لا يؤثّر السافل فيه بل العالى يؤثر فيه لو لاقى اسفله مع النجس لا ينجس الاعلى منه سواء كان الجريان بنحو التسنيم او التسريح.

ان قلت: ان مفهوم قوله عليه السّلام إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجّسه شىء يشمل هذه الصورة لان هذا الماء ماء واحد و ان كان جاريا بعضه على بعض و قد لاقى النجس.

قلت: بعد ما قلنا من ان المغروس عند اعرف هو كون الماء الجارى له قوة و دفع يؤثّر فيما ليس له هذا الدفع و القوة و لا يتأثر باعتبار قوته و دفعه عما ليس فيه القوة فالعرف لا يأتى بنظره تأثر ما له الدفع بسبب الماء الغير الدافع فلو راى اطلاقا فهو يرى انصراف هذا الاطلاق عن هذا المورد و المولى و الحاكم بعد ما يرى هذا الانصراف العرفى فان كان نظره شمول كلامه حتى للفرد المنصرف عنه الاطلاق عند العرف كان بمقتضى الحكمة عليه التصريح فمن عدم بيانه نكشف عدم شمول اطلاق كلامه للمورد فاطلاق مفهوم قوله عليه السّلام. الماء إذا بلغ قدر كر لم ينجّسه شىء لا يشمل المورد.

الصورة الثالثة: عكس الثانية بمعنى كون الجريان من الاسفل الى الاعلى و لاقى النجس اعلى الماء مع كونه الاقل من الكر فحكمها حكم الصورة الثانية لانه بعد كونه الدفع و القوة للاسفل الجارى الى الاعلى فلا يؤثر الاعلى فى الاسفل و لا يتأثر الاسفل منه. فقد ظهر لك ان الميزان فى عدم سراية النجاسة الى الجزء الجارى من الماء هو القوة و الدفع الحاصل له من جريانه. و فى هذا لا فرق بين كون الجريان من الاعلى الى الاسفل او بالعكس. كما انه لا فرق بين العلوّ التسنيمى و العلوّ التسريحى

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۱۹

لانه مع وجود الدفع و القوة فى الماء يكفى فى عدم تنجس العالى بالسّافل و ان كان العلو العلو التسريحى.

***

[مسئلة ۶: إذا جمد بعض ماء الحوض و الباقی لا یبلغ کرا]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۶: إذا جمد بعض ماء الحوض و الباقی لا یبلغ کرا ینجس بالملاقات و لا یعصـمه ما جمد بل إذا ذاب شـیئا فشیئا ینجس أیضا و کذا إذا کان هناک ثلج کثیر فذاب منه اقل من الکر فانه ینجس بالملاقات و لا یعتصم بما بقی من الثلج.

(۱)

أقول: وجهه واضح لان المقدار الذی یکون ماء یکون اقل من الکر فهو ینجس بالملاقات.

و کذا ما جمد إذا ذاب شیئا فشیئا ینجس لکونه اقل من الکرّ.

و کـذا الثلـج و ان کان کثیرا لا یکون ماء حتی یکون عاصـما لما یـذوب منه و علی الفرض یکون ما ذاب منه قلیلا فلا یکون عاصـما لقلّته و لا یعصم بما بقی منه لعدم کونه ماء.

***

[مسئلة ۷: الماء المشکوک کریته]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۷: الماء المشکوک کریته مع عدم العلم بحالته السابقة فی حکم القلیل علی الاحوط و ان کان الاقوی عدم

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۲۰

تنجسه بالملاقـات نعم لاـ یجری علیه حکم الکر فلاـ یطهر مـا یحتاج تطهیره الی القاء الکر علیه و لا یحکم بطهارة متنجس غسل فیه و ان علم حالته السابقة یجری علیه حکم تلک الحالة.

(۱)

أقول: اما فیما لا یعلم حالته السابقة من الکریة و عدمها.

ففیما لاقی النجس لا یحکم بنجاسته لانه بعد ما عرفت بان الکر لا ینجس بملاقات النجاسة و اقل منه ینجس بملاقاته.

فهـذا لمـاء المشـکوک کریته لاـ نـدری بـانه من افراد ای من العامین هل من افراد القلیل حتی یکون مشـمولا لما دلّ علی نجاسـة ماء القلیل بملاقات النجاسة او من افراد الکر حتی یکون مشـمولا لما دل النص علی عدم نجاسـته بملاقاتها فتکون من الشبهات المصداقیة و بعـد ما حققنا فی الاصول عدم جواز التمسک بالعام فی الشـبهات المصداقیة یکون المرجع فی المقام اصالة الطهارة فببرکتها یحکم بعدم نجاسته بملاقات النجاسة.

لا وجه للقول بنجاسته بملاقات النجاسة لعدم تمامیة ما قیل او یمکن ان یقال وجها لنجاسته بملاقاته.

مثـل جواز التمسـک بالعـام فی الشـبهات المصداقیـة و لعـل هـذا نظر المؤلف رحمه اللّه من الحکم بکون الماء المشـکوک کریته فی حکم القلیل علی الاحوط الاستحبابی.

لانه فیه اما. أولا الحق عدم جواز التمسک بالعام فی الشبهة المصداقیة.

و أما ثانیا هذا مبنی علی وجود عموم دال علی نجاسة الماء مطلقا بملاقات النجاسة الا الکر منه.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۲۱

و مثل استصحاب العدم الازلی ای عدم الکریة الازلیة:

و فیه ما فیه و مثل ان مقتضی الماء نجاسته بملاقات النجاسة و الکریة مانع فمع الشک فی وجد المانع یؤثر المقتضی أثره.

فیه عدم تمامیة قاعدة المقتضی و المانع.

ثم انه بعد کون الماء المشکوک کریته محکوم بالطهارة لاصالة الطهار مع ملاقاته مع النجاسة فلا بدّ من التفکیک فی الاحکام و الآثار. فان کان أثر مترتبا علی الاعم من الکثیر و القلیل یترتب علیه هذا الاثر مثلا لو تطهر به متنجس بنحو الورود علی المتنجس فیطهر به لانه ماء محکوم بالطهارة فهو مطهّر.

و ان کان اثر مترتبا علی الخصوص الماء البالغ قدر الکر مثل ما القی المتنجس فیه او القی هذا الماء المشکوک علی ما یطهر بإلقاء الکر علیه فلا یطهره لان کریته مشکوکة و هذان الاثر ان مترتبان علی الکر من الماء.

هذا کله فیما لا یعلم حالته السابقة.

اما إذا علم بحالته السابقة من الکریة و عدمها ثم فی الآن الثانی یشک فی بقائه علی حالته السابقة فیحکم علیه علی طبق الحالة السابقة ببرکة الاستصحاب.

***

[مسئلة ۸: الکر المسبوق بالقلة إذا علم ملاقاته للنجاسة و لم یعلم السابق]

اشارة

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۸: الکر المسبوق بالقلة إذا علم ملاقاته للنجاسة و لم یعلم السابق من الملاقات و الکریة ان جهل تاریخهما او علم تاریخ الکریة حکم بطهارته و ان کان الاحوط التجنب و ان علم تاریخ الملاقاة حکم بنجاسته و اما القلیل

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۲۲

المسبوق بالکریة الملاقی لها فان جهل التاریخان او علم تاریخ الملاقات حکم فیه بالطهارة مع الاحتیاط المذکور و ان علم تاریخ القلة حکم بنجاسة.

(۱)

أقول: فی المسألة فروع:

الفرع الاول: ما لو کان الکر مسبوقا بالقلة و علم ملاقاته للنجاسة و لم یعلم السابق

من الملاقاة و الکریة مع فرض الجهل بتاریخ الملاقات و الکریة کلیهما ففی هذه الصورة لا اشکال فی انه یحکم بطهارة الماء لان استصحاب عدم الملاقات الی زمان الکریة و استصحاب عدم الکریة الی زمان الملاقاة.

امّا لا یجری اصلا لعدم القطع باتصال زمان الیقین بالشک کما قال المحقق الخراسانی رحمه اللّه.

و امّا یجری و لکن یتساقطان بالتعارض کما مر تحقیقه فی الاصول و بعد عدم استصحاب فی البین و نشک فی طهارة هذا الماء و عدمها فببرکة اصالة الطهارة نحکم بطهارته.

الفرع الثانی: هو الفرع الاول بحاله مع فرض العلم بتاریخ الکریة

فأیضا یحکم بطهارة الماء لاستصحاب عدم الملاقات الی زمان الکریة فیستصحب عدمه و یجرّ الی زمان یعلم تاریخ الکریة فیثبت عدم الملاقات الی الحال و لا نحتاج الی اثبات کون الملاقاة بعد الکریة حتی یکون مثبتا بل عدم الملاقاة الذی هو الأثر للاستصحاب یکفی لنا.

لو قطعنا النظر عن الاستصحاب و فرض عدم اجرائه یحکم بطهارته لأصالة

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۲۳

الطهارة.

اما وجه احتیاط المؤلف رحمه اللّه فی الفرعین فلبعض من الوجوه المتقدمة فی المسألة السابقة و قد عرفت ما فیها.

الفرع الثالث: الصورة بحالها مع فرض العلم بتاریخ الملاقات

بعکس الفرع الثانی فنقول انه مع جریان استصحاب عدم الکریة الی زمان العلم الملاقات یحکم بنجاسة الماء مثلا إذا کان الماء عند الصبح مسبوقا بالقلة ثم فی وقت الظهر یعلم بملاقاته للنجاسة و وقت الغروب علم بکریته لکن نشک فی انه کان کرا وقت الظهر حتی لاقی النجس حال کریته او صار کرا بعد الظهر حتی لاقی النجس حال قلته فیجرّ عدم الکریة المتیقّنة فی الصبح الی الظهر فیثبت ببرکته عدم کریة الماء الی الظهر و علی الفرض لاقی النجس وقت الظهر فیثبت کون ملاقات الماء حال القلة مع النجاسة جزء منه و هو الملاقات بالعلم لمعلومیة الملاقات و جزء منه اعنی حال عدم کریته بالاستصحاب فیحکم بنجاسة الماء فی هذا الفرع.

الفرع الرابع: الماء القلیل المسبوق بالکریة الملاقی للنجس مع الجهل بتاریخ ملاقاته لها

و تاریخ القلة کلیهما یحکم بطهارته لان استصحاب بقاء الکریة و استصحاب عدم الملاقات الی زمان القلة اما لا یجریان او یجریان و یتساقطان بالتعارض فتصل النوبة باصالة الطهارة فلهذا نقول بطهارة الماء کما قلنا فی الفرع الاول.

الفرع الخامس: الفرع الرابع بحاله مع العلم بتاریخ الملاقات.

فاستصحاب الکریة الی زمان الملاقات یجری و اثره طهارة الماء. و استصحاب عدم حصول الملاقات الی زمان القلة لا یثبت الملاقات فی زمان القلّة حتی یحکم بالنجاسة لان النجاسة اثر کون الملاقات فی زمان القلة و هو لا یثبت باستصحاب عدم حصول

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۲۴

الملاقات الی زمان القلة الا علی القول بالاصول المثبتة.

الفرع السادس: الفرع بحاله مع العلم بتاریخ القلة

فیجری استصحاب الکریة الی زمان الملاقات و یحکم بطهارة الماء و استصحاب عدم الملاقاة الی زمان القلة لا یثبت کون الملاقات فی زمان القلة فلا یحکم بالنجاسة کما قاله المؤلف رحمه اللّه الا علی القول بالاصول المثبتة فالحق فی هذا الفرع خلافا للمؤلف رحمه اللّه هو القول بالطهارة.

***

[مسئلة ۹: إذا وجد نجاسة فی الکر و لم یعلم أنها وقعت قبل الکریة او بعدها]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۹: إذا وجد نجاسة فی الکر و لم یعلم آنها وقعت قبل الکریة او بعدها یحکم بطهارته الا إذا علم تاریخ الوقوع.

(۱)

أقول: یظهر حکم المسألة من المسألة السابقة بل هو عین صدر المسألة السابقة فلا حاجة فی عنوانها مجددا.

***

[مسئلة ۱۰: اذا حدثت الکریة و الملاقات فی آن واحد]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۰: اذا حدثت الکریة و الملاقات فی آن واحد حکم بطهارته و ان کان الاحوط الاجتناب.

(۲)

أقول: لان الملاقات حصل حال کون الماء کرا و الماء إذا بلغ قدر کر لم

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۲۵

ینجّسه شیء.

ان قلت ان الظاهر من تفریع الحکم بعدم النجاسة هو ان الملاقات المتأخر عن الکریة لا یوجب النجاسة فلا یشمل قوله علیه السّلام، الماء إذا بلغ الخ لصورة مقارنة ملاقات النجاسة مع الکریة. قلت. اما أولا فان الظاهر من الحدیث کون الکریة مانعة عن تأثیر النجاسة فوقوعها فی الماء الکر لا یوجب النجاسة و من الواضح فی الفرض حدوث الملاقات و الکریة معا فعلی هذا حدث الملاقاة فی الماء الکر.

و أما ثانیا لو ابیت عن ذلک و قلت بانصراف منطوق الحدیث الشریف عن صورة المقارنة او ادعیت عدم شمول اطلاقه لهذا الصورة. مفهوم الحدیث أیضا لا یشمل هذه الصورة لان وزان المفهوم وزان المنطوق و بعد عدم شمول الحدیث منطوقا و مفهوما للمورد. نشک فی ان هذا الملاقات یوجب النجاسة أم لا، فببرکة اصالة الطهارة یحکم بطهارة الماء لو استشکل فی استصحاب طهارته السابقة بتبدل الموضوع و الّا فالاستصحاب یقتضی طهارته.

***

[مسئلة ۱۱: إذا کان هناک مائان]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۱: إذا کان هناک مائان احدهما کر و الآخر قلیل و لم یعلم انّ ایهما کر، فوقعت نجاسة فی احدهما معینا او غیر معین لم یحکم بالنجاسة و ان کان الاحوط فی صورة التعین الاجتناب.

(۱)

أقول: للاستصحاب لانا نشکّ فی ان الّذی وقع فیه النجس هل هو القلیل

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۲۶

حتی صار نجسا او لا ـ فیستصحب طهارة الماء القلیل و لا یعارضه استصحاب طهارة الکثیر حتی یقال بعد العلم الاجمالی لا یجری الاصل فی الاطراف اصلا او لو جری یتساقط الاصلان الجاریان فی الاطراف بالتعارض لمعارضتهما مع العلم فی البین علی المبنیین فی عدم اجراء الاصل فی اطراف العلم الاجمالی. وجه عدم المعارضة هو ان الاصل فی الماء الکر من الماءین یکون بلا اثر و مع عدم الاثر لا یجری الاصل فاستصحاب طهارة القلیل یکون بلا معارض فیجری و ثمرة جریانه طهارة الماء و لا یحکم بالنجاسة. سواء وقعت النجاسة فی احدهما المعین او غیر المعیّن و لا وجه للاحتیاط لان بعض الأمور المستند إلیه قد قدّمنا فی طی المسألة السابقة و ذکرنا عدم تمامیته.

و علی فرض التمامیّة لا وجه لاختصاص الاحتیاط بخصوص صورة وقوع النجاسة فی احدهما المعیّن کما اختاره المؤلف رحمه اللّه.

و امّا ما فی بعض الشروح «المستمسک» «۱» فی هذه المسألة من انه «إذا کانت الحالة السابقة مجهولة اما إذا کانا معلومی الکرّیة سابقا فاستصحاب الکریة المقتضی للطهارة هو المرجع کما انه لو کانا معلومی القلة فاستصحابها کاف فی الحکم بالنجاسة».

ففیه ان ما قال من خروج صورة معلومیة حالته السابقة فهو غیر مفروض کلام المؤلف رحمه اللّه لان مفروض کلامه ماءان یعلم فعلا بکون احدهما کرا و الآخر قلیلا فیعلم بحالتهما الفعلیة فلا مورد لاستصحاب حالته السابقة اصلا.

***

---

(۱) المستمسک، ج ۱، ص ۱۶۰.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۱، ص: ۳۲۷

[مسئلة ۱۲: إذا کان ماءان احدهما المعیّن نجس فوقعت نجاسة لم یعلم بوقوعها]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۲: إذا کان ماءان احدهما المعیّن نجس فوقعت نجاسة لم یعلم بوقوعها فی النجس او الطاهر لم یحکم بنجاسة الطاهر.

(۱)

أقول: لان العلم الاجمالی لا یکون منجّزا حیث ان تنجّزه موقوف علی ان یکون له الاثر فی کل من الاطراف و بعد کون احد الماءین نجسا فان کان المعلوم فیه فلا یوجب العلم الاجمالی تأثیرا زائدا فیجری استصحاب الطهارة فی الماء الطاهر و لا یمنعه العلم الاجمالی.

***

[مسئلة ۱۳: إذا کان کر لم یعلم انه مطلق و مضاف]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۳: إذا کان کر لم یعلم انه مطلق و مضاف فوقعت فیه نجاسة لم یحکم بنجاسته و إذا کان کران احدهما مطلق و الآخر مضاف و علم وقوع النجاسة فی احدهما و لم یعلم علی التعیین یحکم بطهارتهما.

(۲)

و أقول: اما عدم الحکم بنجاسة الماء الکر المشکوک اطلاقه و اضافته فلانه مع الشک فی ذلک یکون المرجع استصحاب الطهارة فلا یحکم بنجاسة بل یحکم بطهارته.

نعم لا یحکم بمطهریته لعدم معلومیة اطلاقه.

و اما إذا کانت حالته السابقة معلومة فان کانت حالته السابقة الاطلاق

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۲۸

فأیضا یحکم بطهارته مثل ما لو لم یعلم بحالته السابقة.

و اما إذا کانت حالته السابقة الاضافة یستصحب اضافته فیحکم بنجاسته بملاقات النجاسة.

و اما الکر ان یکون احدهما مطلقا و الآخر مضافا و علم بوقوع النجاسة فی واحد منهما و لم یعلم علی التعیین.

یحکم بطهارتهما اما طهارة الکر المطلق فواضح لعدم نجاسته بوقوع النجاسة فیه و اما الکر المضاف فملاقاته للنجاسة غیر معلوم فیستصحب طهارته.

***

[مسئلة ۱۴: القلیل النجس المتمم کرا بطاهر او نجس نجس]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۴: القلیل النجس المتمم کرا بطاهر او نجس نجس علی الاقوی.

(۱)

أقول: وجهه واضح لان المستفاد من الدلیل ان الماء القلیل ینجس بملاقات النجس و الماء الّذی لا ینجّسه شیء الماء الکر فالکر من الماء موضوع لعدم تنجسه بشیء ففی الرتبة السابقة من الحکم لا بدّ من وجود موضوعه حتی یعرضه الحکم و هو عدم التنجس بملاقات النجس و علی الفرض یکون الماء القلیل نجسا و الماء الذی یضم به حیث لا یکون کرا ینجس أیضا بملاقات النجاسة و هی القلیل المتنجس.

و دعوی استصحاب طهارة الماء المتمّم فاسد.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۲۹

لان الشک فی بقاء طهارته و عدمها مسبّب عن تنجسه بالماء القلیل النجس و عدمه و بعد استصحاب نجاسة الماء القلیل یحکم بنجاسة ما یلاقیه من الماء القلیل الذی یضم به لانه هذا اثر نجاسة الماء القلیل هذا کله فیما کان الماء المتمّم طاهرا.

و امّا إذا کان الماء القلیل نجسا و المتمّم القلیل نجس أیضا. فلا اشکال فی نجاستهما لانهما مائان قلیلان نجسان و لو شک فی بقاء نجاستهما فاستصحاب نجاستهما جار بلا کلام.

و قوله علیه السّلام، الماء إذا بلغ قدر کرّ لم ینجّسه شیء غیر مفید للمقام لان مفاد الروایة کما اشرنا هو ان الماء البالغ حد الکر بعد بلوغه هذا الحدّ لا ینجسه شیء.

لان المورد مصداق مفهوم الروایة و هو ان الماء إذا لم یبلغ قدر الکر ینجّسه شیء فهما صارا نجسان فلیس ماء طاهر محفوظ حال الکریة حتی یقال لا ینجّسه شیء.

فالنجاسة فی الماء النجس المتمّم بالطاهر او النجس لا اشکال فیه.

نعم قد یدعی الاجماع علی الطهارة.

و ادعی دلالة المرسلة و هی ان الماء إذا بلغ قدر کر لم یحمل خبثا. و ان الماء المعلوم وقوع نجاسة فیه المشکوک کون الوقوع قبل کریته او بعدها یحکم علیه بالطهارة و لا وجه له الا بنائهم علی طهارة المتنجس ببلوغه کرا.

و فیه اما الاجماع المنسوب دعواه الی السید رحمه اللّه.

فأمّا أولا کیف یتّکی به مع مخالفة المشهور.

و أمّا ثانیا یمکن ان یکون منشأ القول بالطّهارة هذه المرسلة او الوجه الاخیر فلیس فی البین اجماع کاشف عن وجود النص غیر ما بایدینا فی المسألة علی

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۳۳۰

الطهارة.

و اما المرسلة ففیها، أولا آنها مرسلة «۱» و ضعیفة لارسالها و لیس العمل علی طبقها بحیث یوجب جبر ضعفها.

و ثانیا لا یستفاد منها کون الماء البالغ حد الکر رافعا للنجاسة کیف ما کان و لو کان نجسا قبل الکریة بل من المحتمل کون مفادها عین مفاد قوله علیه السّلام «الماء إذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء».

و اما الحکم بطهارة الماء الملاقی للنجس الذی لا یعلم کون الملاقات قبل کریته او بعدها فهو لاستصحاب عدم الملاقاة الی زمان الکریة لا لاجل ان الماء یطهر ببلوغه کرا حتی فیما کان نجسا قبل کریته.

---

(۱) لم توجه هذه الروایة فی شیء من جوامعنا.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۳۳۱

فصل: فی ماء المطر

اشارة

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۳۳۳

قوله رحمه اللّه

فصل فی ماء المطر ماء المطر حال تقاطره من السّماء کالجاری فلا ینجس ما لم یتغیر و ان کان قلیلا سواء جری من المیزاب او علی وجه الارض أم لا بل و ان کان قطرات بشرط صدق المطر علیه و إذ اجتمع فی مکان و غسل فیه النجس طهر و ان کان قلیلا لکن ما دام یتقاطر علیه من السماء.

(۱)

أقول: لا اشکال فی الجملة فی ان ماء المطر طاهر لا ینجس بملاقات النجاسة ما لم یتغیر و یکون مطهرا. لقوله تعالی وَ أَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً طَهُوراً «۱».

لان الظاهر من الطهور ما یتطهر به او المطهّر کما عرفت فی اوّل مبحث المیاه.

و القدر المسلم من الماء المنزل من السماء هو المطر.

---

(۱) سورة ۲۵، الآیة ۴۸.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۳۳۴

و بعد کونه مطهرا یکون طاهرا بالملازمة.

اما صیرورته نجسا بالتغیر فلبعض ما دل علی نجاسة الماء بالتغیر فی احد اوصافه الثلاثة بالنجاسة و اطلاق بعضها یشمل ماء المطر کما ان المستفاد من اخبار الباب طهارته و مطهریّته فی الجملة.

فانّما الکلام فی بعض الخصوصیات فلنذکر إن شاء اللّه

اخبار الباب

اشارة

و مقدار دلالتها حتی یظهر الحال.

الاولی ما رواها هشام بن سالم انه سئل أبا عبد اللّه علیه السّلام، عن السطح یبال علیه فیصیبه السماء فیکف فیصیب الثوب فقال لا بأس به ما اصابه من الماء أکثر منه «۱».

تدل علی ان ما اصاب الثوب لا یکون نجسا و ان الارض النجسة یصیر طاهرا باصابة المطهر فتدل علی مطهریّة المطر فی الجملة و من قوله علیه السّلام فی مقام ذکر علة عدم البأس بقوله «ما اصابه من الماء أکثر منه» یستفاد ان المیزان فی مطهریّته أکثریته علی النجس.

و لا یبعد کون المراد من الاکثریّة کون المطهر قاهرا علی النجس لا ما هو المتفاهم من ظاهر الاکثریّة. لان الاکثریّة بمعناها الظاهری لا یناسب فی المقام لعدم معنی لکون المطر أکثر من السطح.

و بعد کون المراد ان المطر بحیث یکون قاهرا و غالبا علی النجس فیختلف باختلاف قلة المتنجس و زیادته فربما تکون قطرات من المطر اکثرا علیه لکون النجس قلیلا و ربما لا یغلب علیها الّا بمقدار یجری علی الارض من موضع آخر.

و لا یستفاد من الروایة الا مطهریّة خصوص ما یجری علی الأرض من المطر

---

(۱) الروایة ۱ من الباب ۶ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

لان موردها المطر الجاری من السماء و هو یکف علی الثوب.

الثانیة ما رواها علی بن جعفر عن اخیه موسی علیهما السّلام قال سألته عن البیت یبال علی ظهره و یغتسل من الجنابة ثم یصیبه المطر أ یؤخذ من مائه فیتوضأ به للصلاة.

فقال: إذا جری فلا بأس به قال: و سأله عن الرجل یمرّ فی ماء المطر و قد صبّ فیه خمر فأصاب ثوبه هل یصلی فیه قبل ان یغسله فقال: لا یغسل ثوبه و لا رجله و یصلی فیه و لا بأس «۱» یستفاد منها طهارة المطر و مطهریته و القدر المتیقّن من ماء المطر المطهّر فی الروایة هو خصوص المنزل من السماء حین نزوله و هنا کلام فی ان المراد من قوله علیه السّلام «إذا جری فلا بأس به» هل یکون جواز الأخذ من مائه و التوضؤ به مخصوصا بحال نزول المطر و جریانه من السماء فی قبال ما جمع منه فی موضوع من الأرض مثلا او یکون المراد جواز الأخذ و التوضؤ إذا جری علی الأرض و عدم کفایة قطرة او قطرات.

بل یعتبران ینزل من السماء بمقدار یجری علی الأرض.

ما یبعّد الاحتمال الاول انه بعد صیرورة السطح المذکور فی الروایة طاهرا بورود المطر علیه کیف ما کان فالماء الواقع فیه طاهر سواء جری فعلا علیه من السّماء او لم یجر فاعتبار الجریان الفعلی من السماء فی جواز الأخذ و التوضؤ مما لا وجه له.

و اما الاحتمال الثانی فلا مبعّد له لانه بعد ما سئل السائل عن جواز الاخذ للتوضی، قال علیه السّلام: إذا جری فلا بأس به بمعنی انه إذا کان نزول المطر بمقدار تجری علی الأرض فلا بأس بالاخذ و التوضؤ به و علی هذا یستفاد من الحدیث ان المقدار

(۱) الروایة ۲ من الباب ۶ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

الذی یجری علی الارض من المطر دخیل فی مطهریته و عدم کفایة انقص من ذلک.

الثالثة ما رواها الحمیری فی قرب الاسناد عن عبد اللّه بن الحسن عن جده علی بن جعفر مثل الروایة السابقة و زاد و سألته عن الکنیف یکون فوق البیت فیصیبه المطر فیکف فیصیب الثیاب أ یصلی فیها قبل ان تغسل قال: إذا جری من ماء المطر لا بأس «۱». تدل علی طهارة المطر و مطهریته فی الجملة.

و فی قوله علیه السّلام إذا جری من ماء المطر لا بأس احتمالان:

الاحتمال الاول: ان یکون المراد انه إذا کان ما یکف فیصیب الثیاب من الماء الذی یجری من السماء ای من ماء المطر لا بأس به.

الاحتمال الثانی: ان یکون المراد ان المطر إذا کان بمقدار یجری علی الارض لا مجرد تقاطر قطرات فلا بأس به.

و الاقرب الاحتمال الاول لانه علیه السّلام قال إذا جری من ماء المطر یعنی یکون الماء الجاری من المطر.

نعم مورد فرض السائل یکون ما کان ماء المطر کثیرا یجری علی الارض فیجری منه علی الکنیف فیکف فالروایة لا تدل علی اعتبار الجریان علی الارض من مطهریة المطر لکن لیس لها اطلاق یشمل غیر صورة الجریان حتی یقال یکفی مجرد المطر و ان کان قطرة او قطرات.

الاحتمال الرابعة: ما رواها علی بن جعفر فی کتابه عن اخیه موسی علیه السّلام قال سألته عن المطر یجری فی المکان فیه العذرة فیصیب الثوب أ یصلی فیه قبل ان یغسل.

(۱) الروایة ۳ من الباب ۶ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

قال: إذا جری فیه المطر فلا بأس «۱».

و هل الظاهر منها عدم البأس باصابة الثوب حال جریان المطر من السماء. او الظاهر منها انه إذا جری المطر فی المکان یعنی یکون بمقدار یجری فی المکان فلا بأس احتمالان.

الاحتمال الخامسة: ما رواها هشام بن الحکم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی میزابین سالا احدهما بول و الآخر ماء المطر فاختلطا فاصاب ثوب رجل لم یضرّه ذلک «۲».

و مفروض الکلام فی الروایة صورة تحقق الجریان علی الارض فلا اطلق لها یشمل صورة تقاطر قطرة او قطرات.

الاحتمال السادسة: ما رواها محمد بن إسماعیل عن بعض اصحابنا عن ابی الحسن علیه السّلام. فی طین المطر أنه لا بأس به ان یصیب الثوب ثلاثة ایام الّا ان یعلم انه قد نجسه شیء بعد المطر الحدیث «۳» یستفاد منها مطهریة المطر.

و اما طهارة طین المطر الی ثلاثة ایام فلا خصوصیة للثلاثة فلو لاقی نجسا قبلها یصیر نجسا کما انه بعد مضی ثلاثة ایام لو لم نعلم بنجاسته نحکم بطهارته.

الا ان یحمل الحدیث علی ان الغالب بعد ثلاثة ایام حصول العلم بنجاسته لملاقاته مع بعض النجاسات قهرا و علی کل حال تکون مرسلة.

و اما مرسلة الصدوق «۴» و فیها ان طین المطر لا ینجس فلا یمکن التعویل

(۱) الروایة ۹ من الباب ۶ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) الروایة ۴ من الباب ۶ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

(۳) الروایة ۶ من الباب ۶ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

(۴) الروایة ۷ من الباب ۶ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۳۸

علیها لانها تخالف ضرورة الفقه.

الاحتمال السابعة: ما رواها ابو بصیر قال سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الکنیف یکون خارجا فتمطر السماء فتقطر علیّ القطرة قال لیس به بأس «۱».

و من ترک استفصال الامام علیه السّلام فی مقام الجواب بین صورة کون المطر بمقدار یجری علی الارض و بین ما إذا کان مسمّی المطر و لو قطرة او قطرات.

ربّما یدّعی کفایة مجرد مسمّی المطر فی مطهریته و عدم اعتبار کونه علی وجه یجری علی الأرض.

نعم هنا احتمال و ان لم أر فی کلماتهم و هو امکان کون المورد ما إذا لم یعلم بنجاسة المحل الذی اصاب منه المطر الی ثوبه من الکنیف فقال لا بأس للشک فی نجاسته.

الاحتمال الثامنة: مرسلة الکاهلی عن رجل عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی حدیث قال قلت یسیل علیّ من ماء المطر اری فیه التغیّر و اری فیه آثار القذر فنقطر القطرات علیّ و ینتضح علیّ منه و البیت یتوضأ علی سطحه فیکف علی ثیابنا قال ما بذا بأس لا تغسله کل شیء یراه المطر فقد طهر «۲».

اما الإشکال فی الحدیث بان مورده تغییر ماء المطر بالنجاسة کما یظهر من فرض السائل و لا یمکن الالتزام بطهارته و مطهریته فی صورة التغیّر.

فیمکن الجواب عنه لإمکان کون نظر السائل فیما یری فیه من التغیر و آثار القذر.

---

(۱) الروایة ۸ من الباب ۶ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) الروایة ۵ من الباب ۶ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۳۹

الی ان الصفاء الذی فی ماء المطر لا یکون فیه و من هنا یستکشف ملاقاته مع القذر و لهذا سئل عن حکم ما اصابه منه ثوبه لا ان یکون مفروض کلامه ما إذا صار الماء متغیرا بالنجاسة فی احد من اوصافه الثلاثة.

ثم ان العمدة فی وجه عدم اعتبار الجریان فی الارض فی مطهریة ماء المطر و کفایة مسماه و ان کانت قطرات منه هو هذا الحدیث اعنی مرسلة الکاهلی بدعوی ان قوله علیه السّلام فیه «کل شیء یراه المطر فقد طهر» یدل علی انه لو قطر قطرات بل و قطرة واحدة یصدق انه قد راه المطر فقد طهر.

هذا حال الروایات المربوطة بلمقام فنقول بعونه تعالی.

ان الکلام یکون فی جهات ثلاثة:

الجهة الاولی: فی طاهریة ماء المطر و مطهریته فی الجملة

فهو مسلم یدل علیه بعض الآیات و الروایات کما عرفت.

الجهة الثانیة: هل یکفی فی مطهریّته ان یکون بمقدار

یقال ان المتنجس رأی المطر و ان لم یکن ما یمطر ازید من قطرات قلیلة. او یلزم ازید من ذلک بمقدار یجری علی الارض و یکون مقداره ان یجری فی الارض الصلبة من موضع الی موضع آخر.

اعلم ان المستفاد من الروایة الثامنة و هی مرسلة الکاهلی کفایة ان یراه المطر.

بل ربما یستفاد ذلک من ترک استفصال الامام علیه السّلام فی مقام الجواب فی الروایة السابعة کما قلنا.

و بعض الروایات لم یتعرض لهذه الجهة و ان کان مورده مورد الجریان، و الروایة الاولی من الروایات تدل علی ان الاعتبار فی مطهریة المطر علی اکثریته

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۴۰

من المتنجس.

و فی بعض الروایات صرّح بانه فی صوره الجریان لا بأس به و ان کان بعضه قابل للحمل علی اعتبار الجریان الفعلی من السماء فی مطهریته.

و لکن کما قلنا ان الروایة الثانیة تدل علی مطهریته فی صورة جریانه علی الأرض.

نعم هنا احتمال آخر و هو ان اعتبار الجریان فی هذه الاخبار کان من باب ان المحل النجس مثل الکنیف او موضع یبال علیه لا یغلب علیه المطر و لا یصدق علیه انه راه المطر بعد ازالة العین الا بعد ان یجری علیه المطر بمقدار یجری علی الأرض لا من باب دخل الجریان فی مطهریته مطلقا فیکون قید إذا جری قیدا غالیا لا مفهوم له.

و علی تقدیر کونه قیدا کما هو ظاهره فیکون قیدا للحکم و یستفاد منه العلیّة.

نقول اما ما یدل علی ان مطهریته فی صورة کون ماء المطر أکثر و هی الروایة الاولی.

یمکن الجمع بینها و بین ما یدل علی اعتبار الجریان بانه بعد کون المطر بمقدار یجری علی الارض یکون أکثر من المتنجس أیضا و ما اصابه من المطر أکثر خصوصا بعد ما کان المراد من الاکثریّة قاهریّته و غلبته علی المتنجس لانه مع عدم بقاء عین النجس یغلب المطر علیه مع الجریان و مع بقاء العین لا یصیر طاهرا.

و اما ما یدل علی کفایة رؤیة المطر و هو عبارة اخری عن مسمّی المطر لانه إذا کان بمقدار یصدق انه رآه المطر یصدق مسمی المطر أیضا.

اما مرسلة الکاهلی فهی باعتبار ارسالها ضعیفة السند لا یمکن التعویل علیها

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۴۱

و لا جابر لضعفها لعدم کون عمل المشهور علی طبقها أولا و عدم کون استنادهم بها علی فرض مطابقة عملهم مع مضمونها ثانیا.

مضافا الی انه لو فرض شمولها لکل مورد یراه المطر و ان کان قلیلا نقیدها بما یدل علی اشتراط الجریان فتکون النتیجة انه کلما یراه المطر إذا کان بمقدار یجری علی لأرض فقد طهر.

و کذلک نقیّد بما دل علی اشتراط الجریان.

اطلاق المستفاد من ترک الاستفصال فی الروایة السابعة. فیکون الحاصل.

ان ماء المطر مطهّر إذا جری بمقدار یجری علی الارض و بجریانه علی الارض الصلبة من موضع الی موضع آخر یتحقق الجریان. و من هنا یظهر لک ان اعتبار الجریان من موضع الی موضع آخر فی الأرض الصلبة لیس مورد روایة بل منشأ اعتباره فی کلماتهم هو ان ذلک محقق الجریان المعتبر فی مطهریّة المطر.

و اما منشأ ما قلت فی الحاشیة بان الاحوط اعتبار الجریان فلان ظاهر مرسلة الکاهلی و ظاهر ترک الاستفصال فی الروایة السابعة هو مطهریة المطر حتی فی صورة عدم الجریان.

و حیث ان المحتمل فی الروایة الثانیة «إذا جری فلا بأس به» امور:

الامر الأول: ان یکون المقصود إذا جری من السماء.

الامر الثانی: ان یکون المقصود إذا جری علی الأرض بان یکون الجریان فی الأرض العلة المنحصرة لمطهریة المطر.

الامر الثالث: ان یکون القید قیدا غالبیا من باب ان الغالب فی مورد یکون المحل کنیفا او یبال علیه او یغتسل من الجنابة محلا لا یسعه المطر الا بعد ان یجری بمقدار یجری علی الأرض و لهذا اعتبر الجریان فلا مفهوم لقوله إذا جری حتی ینفی

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۴۲

الحکم فی صورة عدم الجریان لم نفت باعتبار الجریان بل قلنا بان الاحوط اعتبار الجریان فی الأرض.

الجهة الثالثة: هل یکون المطهّر من ماء المطر خصوص الماء الذی یجری علی الأرض

حین نزوله بحیث انه کل مقدار منه یقع علی الأرض و یجتمع فیها لا یکون من المطر المطهر و ان نزل علیه المطر من السماء.

او یکون المطر ما ینزل من السماء و ان اجتمع فی موضع من الأرض بشرط تقاطر المطر علیه من السماء کما اختاره المؤلف رحمه اللّه

او المطهّر اعم مما ینزل من السماء حین نزوله.

و مما نزل و اجتمع فی موضع و ینزل علیه المطر من السماء.

و مما اجتمع من المطر المنزل من السماء فی موضع من الأرض حتی بعد انقطاع النزول من السماء فعلی هذا الغدران التی جمع فیها ماء المطر حکمه حکم ماء المطر حتی بعد قطع نزول المطر من السماء لا اشکال فی ان ما ینزل فعلا من السماء ماء المطر و مطهر و هذا المقدار لیس محل اشکال سواء نزل مستقیما علی المتنجس بلا واسطة او نزل من المیزاب و ما نسب الی الشیخ رحمه اللّه و بعض آخر من انحصار المطهر من المطر بما نزل من المیزاب مما لا وجه له حتی یشکل انتساب هذا القول بمثل الشیخ رحمه اللّه و ان کان ظاهر کلامه فلا بدّ من توجیهه.

کما انه لا اشکال فی ان الماء المجتمع فی موضع کالغدران من ماء المطر لیس بحکم ماء المطر فی المطهریة و سایر احکامه بعد انقطاع المطر لعدم کون ذلک ماء المطر عرفا و لغة و عدم دلیل وارد من صاحب الشرع علی کونه بحکم ماء المطر بل هو ماء محقون جمع من ماء المطر لا هو ماء المطر فان کان قلیلا فهو بحکم القلیل و ان کان کثیرا فهو بحکمه.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۴۳

و اما الماء، المجتمع من ماء المطر فی موضع مع، تقاطر ماء المطر من السماء علیه فهل هو ماء المطر و بحکمه أم لا.

اعلم ان الماء المجتمع من المطر کونه ماء المطر لغة او عرفا محل اشکال و لکنه بحکم ماء المطر إذا تقاطر علیه من السماء لشمول اطلاق الروایة التاسعة من الروایات المتقدمة علیه حیث ان مفروض الروایة هو المکان الذی فیه العذرة فیصیبه المطر فیصیب الماء بالثوب من هذا المکان فقال لا بأس إذا جری فیه المطر و حیث ان مورد سئول السائل قد یکون صورة یکون الماء المجتمع بقدر الکر و قد یکون اقل منه. فان کان بقدر الکر یمکن ان یقال بعدم نجاسة الماء لانه لا ینجس مع کریته بملاقات العذرة.

و اما ان کان اقل من الکر فلا عاصم له لانه قلیل.

نعم هو معتصم بما یجری علیه من المطر و لهذا لا ینجس بملاقات العذرة فهذا الماء المجتمع بحکم ماء المطر لانه کما لا ینجس ماء المطر بملاقات النجاسة کذلک الماء المجتمع الذی یتقاطر علیه المطر هذا کله فی الجهات المذکورة فی الفصل.

***

[مسئلة ۱: الثوب او الفراش النجس إذا تقاطر علیه المطر]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱: الثوب او الفراش النجس إذا تقاطر علیه المطر و نفذ فی جمیعه طهر و لا یحتاج الی العصر او التعدد و إذا وصل الی بعضه دون بعض طهر ما وصل إلیه هذا إذا لم یکن فیه عین النجاسة و الا فلا یطهر الا إذا تقاطر علیه بعد زوال عینها.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۳۴۴

(۱)

أقول: محل الکلام کما افاد المؤلف رحمه اللّه یکون بعد زوال عین النجاسة لانه مع بقاء عینها لا یصدق الغسل و حتی مع بقاء الاجزاء الصغار لا یحصل النقاء و الغسل عند العرف.

مضافا الی عدم طهارة المحل مع بقاء عین النجاسة لان عینها کما تکون علة لحدوث النجاسة تکون علة لبقائها.

نعم هنا کلام، فی انه هل یعتبر التقاطر علی الموضع المتنجس بعد زوال عین النجاسة عن المحل او یطهر المحل بازالة العین ببرکة المطر و غلبة ماء المطر علیها و ازالتها.

قد یقال بکفایة الثانی بدعوی دلالة الروایة الاولی من الروایات المتقدمة علی کفایة غلبة ماء المطر علی النجاسة لانه علیه السّلام قال فیها «ما اصاب من الماء أکثر» فإذا تحققت الغلبة و الأکثریة بحیث تزیل العین بسببها یکفی فی الطهارة.

و دلالة ما فی الروایة الثامنة من الروایات «کل شیء یراه المطر فقد طهر».

فإذا اراه المطر یکفی فی الطهارة و ان کان یزیل العین مع رؤیته أیضا فلا حاجة بعد زوال العین الی تقاطر المطر علی المحل.

گلپایگانی، علی صافی، ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ۱۰ جلد، گنج عرفان، قم - ایران، اول، ۱۴۲۷ ه ق

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی؛ ج ۱، ص: ۳۴۴

و فیه ان مع بقاء العین علی المحل فالمحل مشغول بها فلم یره المطر و لم یصبه الماء فإذا زالت العین و تقاطر المطر بعده علی المحل یصدق انه رای المطر موضع النجس و انه اصابه فتأمل.

ثم بعد ما عرفت ذلک نقول. بانه لا یعتبر العصر و التعدد فی مطهریة المطر.

اما العصر فکما یأتی إن شاء اللّه. فی محله لیس علی اعتباره دلیل یقتضی اشتراطه فی التطهیر تعبدا و الا فلا بدّ من اعتباره فی الکثیر بل و الجاری. فالوجه فی

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۳۴۵

اعتباره اما من باب القول بنجاسة الغسالة و ان ما بقی من الماء الذی ورد علی المحل النجس بعنوان التطهیر یجب اخراجه من المحل فکما انه فی الماء الکثیر لا یقال بنجاسته لکون الماء کثیرا و معتصما به.

کذلک فیما یطهر بالمطر فان الماء الواقع فی المحل المتنجس کالثوب مثلا طاهر لاعتصامه بالمطر الجاری من السّماء.

و اما من باب ان الغسل لا یصدق عرفا الا بالعصر. فالوجه فی دخله فی الغسل هو انه مع بقاء نداوة الماء المغسول به المتنجس یری العرف بقاء القذارة فیه فلا یحصل التطهیر عندهم الا بانفصال الغسالة.

فنقول کما یأتی إن شاء اللّه فی محله بان منشأ ذلک لیس الّا بقاء القذارة فی المحل مع وجود الغسالة و بقائها فإذا قلنا بطهارة الغسالة

لا تکون قذارة اصلا و لو قلنا بنجاستها نقول أیضا بانه بعد ما یکون المنشأ عند العرف فی اعتبار العصر اخراج القذارة ببرکة العصر لا خصوصیة للعصر بل لو حصل ذلک بغیر العصر یکفی فی خروج القذارة مثل صبّ الماء المتوالی علیه.

و کما یأتی إن شاء اللّه فی وجه عدم وجوب العصر فی الماء الکثیر بان الشارع بعد ما جعل الماء الکثیر عاصما فالعرف و ان کان یری بقاء القذارة فی المتنجّس مع عدم العصر لکن حکم الشارع بعاصمیة الماء الکثیر یکون رادعا لهم و انه مع اتصاله به لا قذار فیه فکذلک نقول فی ماء المطر.

و اما عدم اعتبار التّعدد فیظهر للمرجع فی الأخبار المذکورة لانه فی مورد بعض هذه الأخبار کان المحل متنجسا بالبول، و لم یعتبر المعصوم علیه السّلام فی تطهیره التعدد فمن هذا یظهر عدم اعتباره و اما ما قاله المؤلف رحمه اللّه و إذا وصل الی بعضه أی بعض الثوب او الفراش طهر ما وصل إلیه فوجهه واضح لان هذا المقدار هو المقدار

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۴۶

الواقع علیه المطر لا غیره.

و کذلک واضح وجه ما قال رحمه اللّه من اعتبار زوال عین النجاسة.

***

[مسئلة ۲: الاناء المتروس بماء نجس]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۲: الاناء المتروس بماء نجس کالحب و الشربة و نحوهما إذا تقاطر علیه طهر ماؤه و إناؤه بالمقدار الذی فیه ماء و کذا ظهره و اطرافه ان وصل إلیه المطر حال التقاطر و لا یعتبر فیه الامتزاج بل و لا وصوله الی تمام سطحه الظاهر.

و ان کان الاحوط ذلک.

(۱)

أقول: اما الأخبار الواردة فی المطر فلا یستفاد منها کفایة مجرد تقاطر المطر علی الاناء المتروس بماء نجس فی طهارته حتی قبل تحقق الامتزاج.

الّا من الروایة الثانیة منها و هی مرسلة الکاهلی. بانه لا یبعد ان قوله علیه السّلام فیها کل شیء یراه المطر فقط طهر» یفید طهارة الحبّ المتروس بالماء النجس بمجرد رؤیة المطر لانه بمجرد تقاطر المطر علیه یصدق انه شیء یراه المطر.

لکن کما قلنا لا یمکن التعویل علی المرسلة لضعفها و حیث انه لا یکون فی البین وجه آخر یدل علی کفایة مجرد رؤیة المطر سطح الماء فی طهارته.

فیقع الشک فی انه هل طهر هذا الحبّ او الشّربة المتروس من الماء مثلا بمجرد رؤیة المطر سطحه او لا یطهر الا ان یمطر علیه بمقدار یتحقق الامتزاج فمع الشک یستصحب نجاسة الحب و الشربة.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۴۷

هذا ما یقتضیه الاصل ان وصلت النوبة به.

و لکن کما یأتی إن شاء للّه فی المسألة الثانیة من المسائل المذکورة فی فصل ماء البئر بعد عدم تعرض الاخبار الواردة فی مطهریة المیاه لکیفیة مطهریّتها من حیث کفایة مجرد اتصال الماء العاصم بالماء المتنجس او لزوم الامتزاج نری عدم بیان من الشرع فی هذه الجهة و ایکال الامر الی العرف و نری مساعدة العرف علی حصول الطهارة مع الامتزاج و حکمه باکتفائه بمجرد الاتصال مشکل نقول

بان الاحوط اعتبار الامتزاج.

و بعد اعتبار الامتزاج و لو من باب الاحتیاط فالمیزان تحقق الامتزاج و لا فرق فی تحققه بین ان یری المطر تمام سطح الماء و بین رؤیته بعض سطحه فإذا رای المطر بعض السطح و جری علیه بمقدار یحصل الامتزاج یکفی لطهارة الاناء و الماء الواقع فیه.

ثم ان وجه طهارة الاناء و اطرافه النجس الواصل علیه المطر واضح لانه یطهر بوصول المطر علیه بعد کون المطر الجاری بمقدار یجری علی الأرض مطهرا کما قلنا فی بحث مطهریة المطر.

***

[مسئلة ۳: الأرض النجسة تطهر بوصول المطر إلیها]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۳: الأرض النجسة تطهر بوصول المطر إلیها بشرط ان یکون من السماء و لو باعانة الریح و اما لو وصل إلیها بعد الوقوع علی محل آخر کما إذا ترشّح بعد الوقوع علی مکان فوصل مکانا آخر لا یطهر نعم لو جری علی وجه الأرض فوصل

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۳۴۸

الی مکان مسقّف بالجریان إلیه طهر.

(۱)

. أقول: امّا طهارة الارض النجسة بوصول المطر إلیها من السماء و لو باعانة الریح فواضح لان مورد اکثر الروایات هو الأرض و مع اعانة الریح یصدق جریان المطر علیها.

و اما عدم مطهریته إذا وصل الی الارض بعد الوقوع علی محل آخر فلعدم کون هذا ماء المطر الموضوع لاحکام خاصة.

و اما لو جری علی وجه الارض فوصل الی مکان بالجریان إلیه طهر.

بشرط وصول ما یجری منه علی الارض حال بقاء التقاطر من السماء لما عرفت من ان الماء الذی یجری علی الارض او یجتمع فیها بحکم ماء المطر مع جریان المطر علیه فعلا.

فلا بدّ من تقیید مطهریة ما وصل من موضع من الارض الی موضع آخر بحال نزول المطر من السماء.

***

[مسئلة ۴: الحوض النجس تحت السماء یطهر بالمطر]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۴: الحوض النجس تحت السماء یطهر بالمطر و کذا إذا کان تحت السقف و کان هناک ثقبة ینزل منها علی الحوض بل و کذا لو اطارته الریح حال تقاطره فوقع فی الحوض و کذا إذا جری من میزاب فوقع فیه.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۳۴۹

(۱)

أقول: یطهر بشرط تحقق الامتزاج بالمطر او بما امتزج منه بالمطر فی حال اعتصامه بلا فرق بین ما جری علیه بلا واسطة او اطارته الریح او جری من المیزاب لانه فی کلّها مطهّر کما مرّ.

***

[مسئلة ۵: إذا تقاطر من السقف لا یکون مطهّرا]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۵: إذا تقاطر من السقف لا یکون مطهّرا بل و کذا إذا وقع على ورق الشجر ثم وقع على الأرض نعم لو لاقى فى الهواء شیئا کورق الشجر او نحوه حال نزوله لا یضرّ إذا لم یقع علیه ثمّ منه على الأرض فمجرد المرور على الشیء لا یضرّ.

(۲)

أقول: اعلم ان المستفاد من الأدلّة مطهّریة ماء المطر حال نزوله من السماء و فى حکمه ماء المطر المجتمع فى محل او جار من محل الى محل آخر بشرط تقاطر المطر علیه من السماء فنحن فى مقام الحکم بمطهّریة المطر و عدمه ندور مدار هذا المقدار الذى استفدنا من الادلة.

و لا فرق فى ذلک بین ان یکون التقاطر بلا واسطة من السماء على موضع النجس او بالسقف ثم منه الى المتنجس او وقع على ورق شجر ثم منه على الأرض فلو وقع على السقف ثم منه تقاطر على الأرض مع بقاء الجریان علیه من السماء فما یتقاطر بواسطة السقف على الارض او بواسطة ورق الشجر مطهّر. نعم لو کان حال التقاطر من السقف على الأرض او من الورق علیها غیر معتصم بما یجرى من السماء بان انقطع المطر فلا تکون هذه القطرات مطهرا.

***

ذخیرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۳۵۰

[مسئلة ۶: إذا تقاطر على عین النجس فترشح منها]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۶: إذا تقاطر على عین النجس فترشح منها على شیء آخر لم ینجس إذا لم یکن معه عین النجاسة و لم یکن متغیرا.

(۱)

أقول: إذا کان الترشح من عین النجس فى مورد قلنا بمطهّریة ماء المطر اعنى فیما یکون بمقدار یجرى على الارض ففى هذا الحال لو تقاطر منه قطرة على عین النجس ثم ترشح منها الى موضع لا ینجس هذا الموضع إذا لم یکن معه عین النجاسة و لم یتغیر بها و الا فمع احدهما ینجس ما یلاقیه لانه اما حامل لعین النجاسة فلاقى الملاقى عین النجاسة و اما صار متغیرا بالنجاسة فتنجس بها فلاقى الملاقى الماء المتنجس.

***

[مسئلة ۷: إذا کان السطح نجسا فوقع علیه المطر]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۷: إذا کان السطح نجسا فوقع علیه المطر و نفذ و تقاطر من السقف لا تکون تلک القطرات نجسة و ان کان عین النجاسة

موجوده علی السطح و وقع علیها لکن بشرط ان یکون ذلک حال تقاطر من السماء و اما إذا انقطع ثم تقاطر من السف مع مروره علی عین النجس فیکون نجسا و کذا الحال إذا جری من المیزاب بعب وقوعه علی السطح النجس.

(۲)

أقول: وجهه واضح لانه مع بقاء الجریان من السماء فما ینفذ و یقاطر من

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۵۱

السقف معتصم بماء المطر و ان کان لاقی النجس. و اما إذا کان حین انقطاع المطر فهو ماء لاقی النجس فصار نجسا و لا یعتصم بشیء. و کذلک الحال فیما جری من المیزاب بعد وقوعه علی السطح النجس فهو طاهر مع کون الجریان حال تقاطر السماء و نجس إذا کان بعد انقطاع الجریان.

***

[مسئلة ۸: إذا تقاطر من السقف النجس یکون طاهرا]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۸: إذا تقاطر من السقف النجس یکون طاهرا إذا کان التقاطر حال نزوله من السماء سواء کان السطح أیضا نجسا أم طاهرا.

(۱)

أقول: یظهر وجهه مما قلنا فی المسألة السابقة.

***

[مسئلة ۹: التراب النجس یطهر بنزول المطر علیه]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۹: التراب النجس یطهر بنزول المطر علیه إذا وصل الی اعماقه حتی صار طینا.

(۲)

أقول: هذا إذا بقی ماء المطر علی مائیته و اطلاقه و هذا فی غایة الإشکال و لا یکتفی بمجرد وصول الرطوبة إلیه الا فیما کان ترابا قلیلا یعلم بوصول الماء بإطلاقه علی جمیع اجزائه.

***

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۵۲

[مسئلة ۱۰: الحصیر النجس یطهر بالمطر]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۰: الحصیر النجس یطهر بالمطر و کذا الفراش المفروش علی الارض و إذا کانت الارض التی تحتها أیضا نجسة تطهر إذا وصل إلیها.

نعم إذا كـان الحصـير منفصـلا عن الأرض يشـكل طهارتها بنزول المطر عليه إذا تقاطر منه عليها نظير ما مرّ من الإشـكال فيما وقع على ورق الشجر و تقاطر منه على الأرض.

(١)

أقول: وجه طهارة الحصير و الفراش اصابة المطر عليه.

و وجه التفصيل فى طهارة الارض التى تحته بين ما كان الحصير و الفراش متصلا بها.

و بين مـا كان منفصـلا و انه تطهر الارض فى الصورة الاولى لا الثانيـة هو ما مرّ من ان الميزان صـدق اصابـة ماء المطر، و ماء المطر ما يمطر من السـماء الى موضع و بعـد وقوعه على موضع و وصـل الى موضع آخر فليس ذلـك الماء ماء المطر فليس بمطهر ففى الصورة الاولى اصاب ماء المطر على الأرض و فى الثانية لم يصبها.

***

[مسئلة ١١: الاناء النجس يطهر إذا اصاب المطر]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ١١: الاناء النجس يطهر إذا اصاب المطر جميع مواضع النجس منه. نعم اذا كان نجسا بولوغ الكلب يشـكل طهارته بـدون التعفير و لكن بعده إذا نزل عليه يطهر من غير حاجة الى التعدد.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج١، ص: ٣٥٣

(١)

أقول: اما طهارة الاناء باصابة المطر جميع مواضعه النجسة فلما مرّ من النصوص.

و امـا فى ولـوغ الكلب. فيقـع الكلام فى انه هـل يطهر المتنجس بولوغ الكلب بمجرد اصابـة المطر كمـا يكون الامـر هكـذا فى سـاير المتنجسات. او يعتبر التعفير و التعدد مثل ماء القليل. فنقول يعتبر التعفير.

اما أولا: فلان النسـبة بين ما يـدل على اعتبار التعفير فى ولوغ الكلب و بين ما يدلّ على مطهرية المطر تكون عموما من وجه لان الاول بإطلاقه يدلّ على اعتبار التعفير سواء يطهره فى الماء الجارى او فى الكر او فى المطر او بالقليل.

و الثانى: يـدل بإطلاقه على مطهريـة المطر سواء كان المتنجس بولوغ الكلب او غيره ففى الاناء المتنجّس بولوغ الكلب الذى ورد عليه المطر يقع التعارض بينهما.

و لو لم نقـل بـان أدلّـة الدالـة على التعفير مطلقا اظهر من حيث شـمولها مادة الاجتماع من ادلـة ماء المطر من باب ان الظاهر من الادلّة الواردة فى ماء المطر امتياز المطر من بين المياه فى المطهّرية لانه مثل الجارى و اما ما لا يطهره الماء اصـلا قبل التعفير فيشـكل شمولها له فلا اقل من تساوى الدليلين من حيث الشمول لمادة لاجتماع.

فإذا تعارض الدليلان و تساقطا.

نشـك فى انه هـل يطهر الانـاء المتنجس بولوغ الكلب بمجرد اصابـة المطر او يجب التعفير قبلها فيستصـحب نجاسـة الاناء قبل حصول التعفير فالنتيجة وجوب التعفير.

و أما ثانيا: فلان مورد الاخبار الواردة فى ماء المطر غير المرسلة يكون اما

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج١، ص: ٣٥۴

البول و امـا العـذرة و امـا المنى و اما الخمر فنقول اما مرسـلة الكاهلى و ان كان لها الاطلاق بالنسـبة الى النجاسات و لكن لا يعمل بها

لضعف سندها بالارسال. و اما غیرها فموردها غیر ولوغ الکلب فلا دلیل فی البین یدل علی طهارة ولوغ الکلب بمجرد رؤیة المطر و عدم لزوم التعفیر حتی بالإطلاق. و بعبارة اخری لا یستفاد من اخبار الباب خصوصیة الماء المطر بالنسبة الی المتنجس بولوغ الکلب فیبقی فی البین ما یدل علی اعتبار التعفیر فی ولوغه و اطلاقه یشمل حتی صورة یطهر بماء المطر.

فلهذا نقول باعتبار التعفیر فی تطهیر المتنجس بولوغ الکلب من الاناء حتی إذا جری علیه المطر فاذا ارید تطهیره بالمطر لا بدّ من التعفیر أولا ثم إذا جری علیه المطر یطهر.

و هل یعتبر بعد التعفیر التعدد فی تطهیره بالمطر أو لا یعتبر ذلک.

أقول: ان اخذ بمرسلة الکاهلی فمقتضاها کفایة رؤیة المطر فی مطهریته للمتنجس و لا یلزم التعدد.

و اما مع قطع النظر عنها کما اخترنا عدم العمل بها من باب ضعف سندها فیشکل الحکم بعدم اعتبار التعدد لانه لا یکون فی مورد من اخبار الباب فرض المتنجس بولوغ الکلب فلیس فی البین ما یخصّص او یقیّد به اطلاق ما دل علی التعدد فی ولوغه.

ان قلت المذکور فی اخبار الباب و ان کان خصوص المتنجس ببعض النجاسات کالبول و العذرة و المنی و الخمر.

و لکن بإلغاء الخصوصیة نحکم بطهارة المتنجس بولوغ الکلب بمجرد اجراء المطر علیه کالمتنجس بالبول و غیره لالغاء العرف الخصوصیة البولیة

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۵۵

و الخمریة لعدم فرق فی نظره بین النجاسات.

قلت بعد ما نری من حکم الشارع بالتعفیر و التعدد فی ولوغ الکلب نکشف وجود خصوصیة له غیر موجودة فی سایر النجاسات و لهذا لا یمکن التعدی من غیر الموارد المذکورة فی روایات الباب الّا فی ما یمکن الغاء الخصوصیة و فی ولوغ الکلب لا مجال لدعواه لما عرفت.

لو شککنا فی زوال النجاسة عن المتنجس بولوغ الکلب بمجرد رؤیته المطر مرّة یحکم ببرکة الاستصحاب ببقاء النجاسة ثم بعد ذلک نقول بان العمدة عدم وجود دلیل یمکن الاعتماد علیه یدل علی اعتبار التعدد بعد التعفیر غیر دعوی الاجماع لانه کما یأتی إن شاء اللّه فی محله ما یستدل به من الاخبار روایة فقه الرضا علیه السّلام و ما رواه فضل بن ابی العباس بناء علی کون لفظ مرتین» بعد کلمة «ثم بالماء». «جزء الخبر»

و لا یمکن التعویل علی روایة فقه الرضا علیه السّلام و لا یعلم کون کلمة «مرتین» جزء خبر الفضل.

فلیس فی البین الّا الاجماع.

و یمکن دعوی کون القدر المتیقن منه هو غیر ماء المطر خصوصا مع دلالة روایة محمد بن مسلم علی مجرد الغسل و هی و ان صارت مقیدة بما دل علی التعفیر و لکن ظهورها فی کفیة الغسل لا اشکال فیه.

و لکن مع ذلک کله مع هذا الاجماع علی التعدد و معه یقید روایة محمد بن مسلم من حیث اطلاق الغسل أیضا یشکل الافتاء بکفایة مجرد الغسل بعد التعفیر و لهذا.

نقول کما قال سیدنا الاعظم رحمه اللّه بان الاحوط التعدد.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۵۷

فصل: فی ماء الحمام

اشارة

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۳۵۹
قوله رحمه اللّه
فصل فی ماء الحمام ماء الحمام بمنزلة الجاری بشرط اتصاله بالخزانة فالحیاض الصّغار فیه إذا اتصلت بالخزانة لا تنجس بالملاقاة إذا کان ما فی الخزانة وحده او مع ما فی الحیاض بقدر الکر من غیر فرق بین تساوی سطحها مع الخزانة او عدمه و إذا تنجس ما فیها یطهر بالاتصال بالخزانة بشرط کونها کرّا و ان کانت اعلی و کان الاتصال بمثل المزملة و یجری هذا لحکم فی غیر الحمام أیضا و ان کان فی المنبع الا علی مقدار الکر او ازید و کان تحته حوض صغیر نجس و اتصل بالمنبع بمثل المزملة یطهر و کذا لو غسل فیه شیء نجس فانه یطهر مع الاتصال المذکور.
(۱)
أقول فی الفصل مسائل:

المسألة الاولی: فی ان ماء الحمام بمنزلة الجاری

بشرط اتصاله بالخزانة و لا
ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۳۶۰
اشکال فی ذلک و ادعی علیه الاجماع و العمدة فی ذلک الرایات الواردة فی الباب نذکر ما یرتبط بالمقام بعونه تعالی و توفیقه.
الروایة الاولی: ما رواها محمد بن مسلم قال قلت لابی عبد اللّه علیه السّلام الحمام یغتسل فیه الجنب و غیره أغتسل من مائه قال نعم لا بأس ان یغتسل منه الجنب و لقد اغتسلت فیه ثم جئت فغسلت رجلی و ما غسلتهما الا مما لزق بهما من التراب «۱» وجه سؤال السائل عن جواز الاغتسال.
امّا کان من باب توهم نجاسة الماء باعتبار غسل الجنب و غیره فیه.
اما من باب کون مائه مستعملا فی الحدث الاکبر للاغتسال فیه.
و جواب الامام علیه السّلام بقوله نعم لا بأس ان یغتسل منه الجنب» کاف فی جواب کل من الجهتین ثم قوله علیه السّلام بعد ذلک «ثم جئت فغسلت رجلی الخ» من باب دفع توهم نجاسة سطح الحمام من باب عبور الخبث منه و انه محکوم بالطهارة و ان غسل الرجل یکون لجهة اخری و هو من باب ما لزق به من التراب.
الروایة الثانیة: ما رواها محمد بن مسلم قال رایت أبا جعفر علیه السّلام جائیا من الحمام. و بینه و بین داره قذر. فقال لو لا ما بینی و بین داری ما غسلت رجلی و لا یجنب لا یخبث- ل» ماء الحمام «۲».
الروایة الثالثة: ما رآها اسماعیل بن جابر عن ابی الحسن الاول علیه السّلام قال:
ابتدأنی فقال: ماء الحمام لا ینجّسه شیء «۳» و لا قائل علی العمل بها بهذا الاطلاق بیننا، لان اطلاقها یقتضی عدم تنجسه بشیء سواء کان قلیلا او کثیرا، إلّا ان یحمل

---

(۱) الروایة ۲ من الباب ۷ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.
(۲) الروایة ۳ من الباب ۷ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.
(۳) الروایة ۸ من الباب ۷ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.
ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۳۶۱

هذا الخبر علی صورة کون ما فی المنبع منه کرّا. و ان کان حملا بعیدا و لو فرض اطلاق له یقیده ما یدل علی عدم نجاسته بشیء إذا کان له المادة.

الروایة الرابعة: ما رواها ابو یحیی الواسطی عن بعض اصحابه عن ابی الحسن الهاشمی قال سئل عن الرجال یقومون علی الحوض فی الحمام لا اعرف الیهودی من النصرانی و لا الجنب من غیر الجنب. قال تغتسل منه و لا تغتسل من ماء آخر فانه طهور «۱» و لکنها کسابقها و الکلام فیها هو الکلام فیها.

الروایة الخامسة: ما رواها ابن ابی یعفور عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال قلت اخبرنی عن ماء الحمام تغتسل منه الجنب و الصبی و الیهودی و النصرانی و المجوسی.

فقال انّ ماء الحمام کماء النهر یطهّر بعضه بعضا «۲».

الرایة السادسة: ما رواها داود بن سرحان. قال قلت لابی عبد اللّه علیه السّلام، ما تقول فی ماء الحمام، قال هو بمنزلة الماء الجاری «۳».

الروایة السابعة: ما رواها حنّان قال سمعت رجلا یقول لابی عبد اللّه علیه السّلام انّی ادخل الحمّام فی السحر و فیه الجنب و غیر ذلک فاقوم فاغتسل فینتضح علیّ بعد ما افرغ من مائهم قال أ لیس هو جار قلت بلی قال لا بأس «۴».

الروایة الثامنة: ما رواها بکر بن حبیب عن ابی جعفر علیه السّلام. قال ماء الحمام لا بأس به إذا کانت له مادة «۵» و ظاهرها جریان الماء من المادة فی حیاض الصغار و الا

---

(۱) الروایة ۶ من الباب ۷ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) الروایة ۷ من الباب ۷ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

(۳) الروایة ۱ من الباب ۷ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

(۴) الروایة ۸ من الباب ۹ من ابواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

(۵) الروایة ۴ من الباب ۷ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۳۶۲

مجرد وجود المادة بدون اتصال الحیاض بها لا اثر لها فی طهارة الحیاض و عدم نجاستها بملاقاة النجاسة.

ثم انه فی الباب بعض الروایات یدلّ بظاهره علی نجاسة ماء الحمام بملاقات النجاسة للنهی عن الاغتسال فیه.

مثل ما رواها محمد بن مسلم عن احدهما علیهما السّلام قال سألته عن ماء الحمام.

فقال: ادخله بازار و لا تغتسل من ماء آخر الا ان یکون فیهم «فیه- خ- ل» جنب او یکثر اهله فلا یدری فیهم جنب أم لا «۱». و هذه الروایة بظاهرها معارضة مع سایر الروایات لان مفادها عدم جواز الاغتسال من ماء الحمام مع وجود الجنب او کثرة اهل الحمام فلا یدری فیهم جنب أم لا.

و لا یمکن الاخذ بمضمونها لان فیها الامر بوجوب الاغتسال فی ماء الحمام و عدم جواز الاغتسال بغیره مع عدم الجنب و عدم کثرة اهله فلا بدّ من تاویلها او طرحها.

فنقول مضافا الی موهنیة الروایة بنفسها لا بدّ بقرینة غیرها من الاخبار من حمل النهی علی الکراهة لنصوصیة غیرها فی الجواز مع وجود الجنب اذا عرفت ذلک نقول بعونه تعالی ان بعض الرویات المذکورة و ان کان له اطلاق بشمل حتی صورة عدم اتصال ما فی الحیاض بما فی المادة.

و لکن بعد دلالة الخامسة و السادسة و السابعة و خصوصا الثامنة منها علی ان طهارة ما فی الحیاض و عدم تنجسه بملاقاة النجاسة لیس الا من باب کون ماء الحمام کماء النهر او بمنزلة الجاری او هو جار و کونه کماء النهر او بمنزلة الجاری لیس الا من

(۱) الروایة ۵ من الباب ۷ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

ذخیرة العقبى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۱، ص: ۳۶۳

باب اتصاله بالمادة كالماء الجارى و یكون بعضه عاصما و معتصما ببعض الاخر بمعنى ان ما فى الحیاض «و هو ماء الحمام على لسان الروایات و دعوى التسالم على ذلك» یكون معتصما بما یجرى علیه من المادة و اتصاله به و خصوصا مع التصریح فى الروایة الثانیة منها بانه «لا بأس به إذا كانت له مادة» فیقید بها اطلاق سایر الاخبار فتكون النتیجة ان ماء الحمام بمنزلة الماء الجارى بشرط اتصاله بالخزانة هذا.

المسألة الثانیة: بعد ما یكون ماء الحمام بمنزلة الماء الجارى

بشرط اتصاله بالخزانة. اعنى المادة كما عرفت.

یقع الكلام فى انه هل یعتبر كرّیّة ما فى الخزانة وحدها.

او یكفى كونها بضمیمة ما فى الحیاض كرا بحیث انه لو لم یكن ما فى المادّة وحدها كرا و لا ما فى الحیاض وحده كرّا لكن مع ضمّ كل ما فى المادّة و ما فى الحیاض من الماء بالآخر یبلغ حد الكریة یكفى فى تحقق موضوع الحكم.

او لا- یلزم ذلك أیضا بل یكفى فى طرو الحكم مجرد وجود الماء فى المادة فى طهارة ما فى الحیاض و كونه بحكم الجارى و لو لم یبلغ مجموع الماء الواقع فى الخزانة و فى الحیاض حدّ الكر.

اعلم ان الكلام ان كان فى كون ماء الحمام الذى یكون بمنزلة الجارى هل هو ما یكون له مادة تكون كرّا فالحق اعتبار كریة المادة لانه فى روایاتنا و ان لم یكن بلسانها تعرض لهذه الجهة. و لكن بعد كون المتعارف من الحمامات فى زمن صدور الروایات هو كون المادة و ما فى الخزانة بالغا حد الكریة و كیف یمكن دعوى كفایة كون ما فى الخزانة انقص من الكر مع كثرة الابتلاء بالحمام و كثرة المراجعین قهرا.

فإذا كان للاطلاق متعارف خارجا و یكون السؤال و الجواب قهرا عن الحمامات

ذخیرة العقبى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۱، ص: ۳۶۴

المتعارفة و لا یفهم السائل عن الجواب الا ما فى ارتكازه من المادة اعنى ما یبلغ الكرّ مسلما فان كان نظر المجیب اعنى المعصوم علیه السّلام الى غیر المتعارف كان بمقتضى الحكمة علیه البیان و بعبارة اخرى یكون موضوع القضیة الواقعة فى لسان الروایات هى الخارجیة لا الحقیقیة فعلى هذا یكون القدر المسلم من كون ماء الحمام بمنزلة الجارى ما كانت المادة بنفسها بالغة حدّ الكریة. و لا یكفى كون ما فى المادة مع ما فى الحیاض قدر الكر فضلا عن صورة لم یكن مجموعهما كرّا.

نعم یكفى فى عدم تنجس ماء الحمام اعنى المیاه الملقاة فى الحیاض الصغار بملاقاة النجاسة كون مجموع الماء الواقع فى الخزانة مع ما فى الحیاض كرّا بشرط جریان المادة علیها و اتصال كل منهما بالآخر حین ملاقاة النجاسة.

لان ما فى المادة و ما فى الحیاض باعتبار اتصال كل منهما بالآخر یعدّ ماء واحدا و ان اختلف سطحهما اذ اختلاف السطح لا یخرجهما عن الوحدة لانه متصل واحد و الوحدة الاتصالیة مساوقة للوحدة الشخصیة فعلى هذا یكون هذا الماء كرّا و الماء إذا بلغ قدر كر لا ینجسه شی‌ء.

و لا یسمع العرف بدعوى ان ما فى المادة مع ما فى الحیاض مائان لان ما فى المادة مع جریانه بما فى الحیاض یكون حقیقة و عرفا ماء واحدا.

فتلخص انه فی حال جریان ما فی المادة علی ما فی الحیاض من الماء مع کون مجموعهما کرّا و ان کان کل واحد من ماء المادة و ما فی الحیاض اقل من الکر لا ینجس الماء. بملاقاة النجاسة سواء لاقی النجس مع ماء المادة او مع ما فی الحیاض.

المسألة الثالثة: إذا انقطع اتصال ما فی الحیاض عن المادة

و کان اقل من الکر ینجس بملاقاة النجاسة و طریق تطهیره اتصاله بالمادة مع تحقق الامتزاج العرفی

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۶۵

علی الاحوط بشرط بقاء المادة بنفسها علی الکریة حتی یتحقق الاتصال بل الامتزاج علی القول باعتباره.

اما نجاسة ما فی الحیاض بملاقاة النجاسة إذا کان قلیلا و غیر متصل بالمادة فواضح لانه ماء قلیل ینجس بملاقاة النجس.

و اما تطهیره باتصاله بالمادة المتصفة بالکریة و امتزاجه به بناء علی اعتبار الامتزاج فلان هذا طریق تطهیر الماء القلیل.

و اما اعتبار کرّیة المادة التی یطّهر بها ما فی الحیاض من الماء القلیل بنفسها الی ان یحصل الاتصال و کذا الامتزاج بناء علی اعتباره فلان الکرّ مطهر له فلا بدّ من بقاء العاصم علی الکریة فی حال التطهیر.

و لا یعتبر کریة المادة مع قطع النظر عمّا یکون فی المجری الذی یجری علی ما فی الحیاض بل یکفی بلوغ کل من الماء الواقع فی المادة و المجری کرا و باق علی الکریة الی حصول التطهیر.

المسألة الرابعة: و یکون فی حکم ماء الحمام غیر ماء الحمام.

فی انه لا ینجس بملاقاة النجاسة مع اتصاله بالمادة و یطهر لو غسل فیه شیء متنجس فی هذا الحال.

و فی انه إذا تنجس یطهر باتصاله بالمادة العاصمة و حصول الامتزاج علی الاحوط بنحو ما قلنا فی ماء الحمام لعدم خصوصیة لمائه.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۶۷

فصل: فی ماء البئر

اشارة

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۶۹

قوله رحمه اللّه

فصل فی ماء البئر ماء البئر النابع بمنزلة الجاری لا ینجس الّا بالتغیّر سواء کان بقدر الکر او اقل و إذا تغیّر ثم زال تغیّره من قبل نفسه طهر لان له مادة و نزح المقدرات فی صورة عدم التغیر مستحب و اما إذا لم یکن له مادة نابعة فیعتبر فی عدم تنجسه الکریة ان سمی بئرا کالآبار التی یجتمع فیها ماء المطر و لا نبع لها.

(۱)

اقول اعلم ان المراجع فی کلمات العامة و اقوالهم لا یری ذکرا من ماء البئر و کون خصوصیة لها فماء البئر عندهم کالماء المحقون فمن یقول منهم بعدم نجاسته بملاقاة النجاسة مطلقا قلیلا کان او کثیرا و هو قول أکثرهم یقول فی ماء البئر هکذا و من یقول منهم

بالتفصیل بین القلیل و الکثیر فی الماء المحقون و هو قول نادر منهم یقول کذلک فی ماء البئر.

و اما عندنا فالأقوال ثلاثة.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ١، ص: ٣٧٠

القول الاول: و هو قول نادر التفصیل بین کون ماء البئر قلیلا فینجس بملاقاة النجاسة و بین کونه کثیرا فلا ینجس بملاقاته.

القول الثانی: و هو المشهور بین اعاظم القدماء الی زمان العلامة رضوان اللّه علیهم و هو ان ماء البئر ینجس بملاقاة النجاسة سواء کان مائه کرا او اقل منه.

القول الثالث: و هو المشهور بین المتأخرین من زمان العلامة رحمه اللّه الی زماننا هذا و هو.

عدم نجاسة ماء البئر بملاقاة النجاسة کثیرا کان او قلیلا.

إذا عرفت الأقوال نقول ان العمدة فی وجه القول بنجاسته بملاقاة النجاسة.

بعض الأخبار الواردة فی الباب الدال بظاهره علی وجوب نزح دلاء من ماء البئر

او جمیعه بملاقات بعض النجاسات معه و فی بعضها انه بالنزّح یطهر مائه و هذا دلیل علی صیرورة مائه نجسا بملاقاة النجاسة و یکون تطهیره بنزح دلاء من مائه او نزح جمیعه و لا نحتاج الی ذکر هذه الروایات حذرا عن التطویل من اراد الاطلاع علیها فلیراجع الابواب المعدّة لها فی الوسائل و جامع احادیث الشیعة و غیرهما من کتب الاخبار.

و نقول فی مقام الجواب مضافا الی بعض الموهنات فی نفس بعض هذه الروایات بانه لا یتم الاستدلال به.

اما أولا فلو کنّا نحن و نفس هذه الروایات مع قطع النظر عما یعارضها.

نقول بان فی بعضها یوجد بعض الامارات الدالة علی ان الامر بالنزح امر استحبابی.

مثل الاختلاف فی مقدار الدلاء فی خصوص نجاسة واحدة مثلا فی وقوع البول فی ماء البئر.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ١، ص: ٣٧١

فامر فی بعض الروایات بنزح ثلثین دلوا. و فی بعضها بنزح کل الماء. و فی بعضا بنزح اربعین دلوا.

و فی بعضها مجرد دلاء بدون ذکر مقدار الدلاء.

و کذا فی الدم و هکذا فی بعض آخر غیرهما.

و من الواضح ان مجرد الاختلاف فی مقدار المطهر دلیل علی ان الحکم یکون استحبابیّا لرفع القذارة العرفیة فی الماء و هکذا ذکر مجرد دلاء فی ملاقاة بعض النجاسات بدون تحدید الدلاء أیضا شاهد علی ان الحکم حکم استحبابی شرّع لرفع القذارة العرفیة.

و الاختلاف فی التحدیدات یحمل علی مراتب الفضل و الاستحباب. و مع هذا الاختلاف لا یمکن الالتزام بکون الحکم وجوبیا و الا یلزم التعارض بین نفس هذه الروایات.

و کذلک ان کان الواجب مقدارا خاصا من الدلاء لا یصح ان یقول الامام علیه السّلام بنزح دلاء بدون تعیین تعداده.

و مثل الحکم بصحة الوضوء او الصلاة و عدم وجوب اعادتهما مع انه تطهّر بماء البئر الذی لاقی مع النجاسة و هذا لا یناسب مع صیرورة الماء نجسا لانه ان کان نجسا لا یصح التطهیر به و یجب اعادة الصلاة لوقوعها بلا طهارة و هذا شاهد آخر علی عدم کون الامر بالنزح امرا وجوبیا شرطیّا لحصول طهارة ماء البئر بمعنی صیرورته نجسا بملاقاة النجاسة و یطهّره النزح بل الامر بالنزح امر

استحبابى لرفع القذارة العرفيّة الحاصلة بملاقاة النجاسة.

و أما ثانيا لو فرضنا ظهور هذه الروايات فى حدّ ذاتها فى نجاسة ماء البئر

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۳۷۲

بملاقاته النجاسة و ان النزح بالمقدرات طريق تطهيره.

نقول بعد دلالة روايات كثيرة على عدم نجاسة ماء البئر بملاقاة النجاسة فمقتضى القاعدة فى الجمع العرفى هو حمل الا و امر الواردة بالنزح على الاستحباب. لانها ظاهرة فى وجوب النزح و نجاسته.

و الروايات الدالة على عدم نجاسته

نص فى عدم النجاسة فيحمل الظاهر على النص و تكون النتيجة استحباب نزح المقدرات و عدم نجاسة ماء البئر بملاقاة النجاسة.

فانظر ما رواها محمد بن اسماعيل بن بزيع عن الرضا عليه السّلام قال ماء البئر واسع لا يفسده شيء الّا ان يتغيّر ريحه او طعمه فينزح حتى يذهب الريح و يطيب طعمه لان له مادة «۱» فهى نص فى ان ماء البئر لا يفسده شيء الا مع التغيّر بالنجاسة.

و مثلها الرواية ۵ و ۸ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ و ۱۵ من الباب ۱۴ من ابواب الماء المطلق من الوسائل. «۲»

و كلها تدلّ بالمطابقة او بالالتزام على عدم نجاسة ماء البئر بملاقاة النجاسة.

لان فى بعضها و ان كان المذكور الأمر بعدم غسل ثوب غسل فى ماء البئر الملاقى للنجاسة او صحة الوضوء و عدم وجوب اعادة الصلاة.

و فى بعضها التصريح بعدم النجاسة مثل رواية ابن بزيع فعلى هذا لا بدّ من حمل الاوامر الواردة على النزح بالمقدرات على الاستحباب بقرينة هذه الروايات.

ان قلت بعد اعراض القدماء من اصحابنا رحمه اللّه عن هذه الروايات لانهم مع

---

(۱) الرواية ۶ من الباب ۱۴ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) الرواية من الباب ۱۴ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۳۷۳

وقوفهم على هذه الأخبار بل ذكروها فى بعض كتبهم لم يعتنوا بهذه الاخبار الدالة على عدم نجاسة ماء البئر بملاقاة النجاسة فيصير ذلك موجبا لوهنها و ان فيها اشكالا من حيث الصدور او جهة الصدور و هذا يوجب وهنها و عدم صحة العمل بها فعلى هذا يكون التعارض بين الحجة و لا حجة فلا مجال للجمع العرفى.

قلت اما عدم عمل المشهور من القدماء رحمه اللّه بهذه الطائفة من الاخبار صحيح و لكن مجرد ذلك لا يكون اعراضا حتى يستكشف من اعراضهم وجود وهن فى سندها او جهة صدورها بل ربما كان ترك عملهم من باب جهة او جهات اخرى مثل كون الاخبار الدالة على نجاسة ماء البئر اقوى ظهورا عندهم او اصح سندا و لم يكن مبناهم الجمع العرفى المتعارف عندنا او غير ذلك و إذا لم يثبت الاعراض و كان مقتضى الحجية موجودا فى كلتا الطائفتين فمقتضى الجمع العرفى هو ما قلنا من حمل الظاهر على النص و تكون النتيجة حمل الاخبار الآمرة بالنزح على الاستحباب.

ان قلت يمكن حفظ ظهور كل من الطائفتين و الجمع بينهما بنحو آخر و هو ما نسب الى العلامة رحمه اللّه أيضا بان يقال ان وجه دالة الطائفة الاولى على النجاسة ليس الّا من باب الا و امر الواردة فيها بالنزح فيمكن حمل الامر فيها على الامر التكليفى لا الشرطى بمعنى

اشتراط طهارته بالنزح بل یجب النزح بالوجوب التکلیفی و یقال بان ماء البئر لا- ینجس بملاقاة النجاسة کما هو مفاد طائفة من الطائفتین من الاخبار المذکورة و یقال بان الأمر بالنزح بالمقدرات لا یدلّ علی صیرورة ماء البئر نجسا حتی یکون الامر بالنزح لتطهیره بل النزح یکون واجبا تعبّدیا.

قلت هذا کلام محتمل ثبوتا فی المقام فی حد ذاته.

لکن فی بعض الاخبار ما لا یساعد معه و هو ان مفاد بعض الاخبار جعل تطهیر الماء بما امر من نزح الدلاء.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۳۷۴

مثل الروایة ۲۱ من الباب ۱۴ من ابواب الماء المطلق من الوسائل و الروایة ۱ من الباب ۱۷ من ابواب الماء المطلق من الوسائل فعلی هذا لا یمکن حمل الأمر بالنزح علی الأمر التکلیفی التعبدی.

ثم انه من الاقوال القول بالتفصیل

بین صورة یکون ماء البئر کثیرا فلا ینجس بملاقات النجاسة و بین ما یکون قلیلا فینجس بملاقاتها.

و ما یمکن ان یستدل به علیه امر ان.

الامر الاول ما رواها الحسن بن صالح الثوری عن ابی عبد اللّه علیه السّلام.

قال: إذا کان الماء فی الرکی کر الم ینجّسه شیء قلت و کم الکر قال ثلاثة اشبار و نصف عمقها فی ثلاثة اشبار و نصف عرضها «۱».

و ما رواها عمار قال: سئل ابو عبد اللّه علیه السّلام عن البئر یقع فیها زبیل عذرة یابسة او رطبة فقال لا بأس إذا کان فیها ماء کثیر «۲».

الامر الثانی: عموم ما دل علی انفعال الماء القلیل بملاقاة النجاسة و لا- یعارضه ما دل علی عدم نجاسة ماء البئر بملاقاة النجاسة لانصرافه بصورة بلوغ ماء البئر حد الکر. و مع قطع النظر عن الانصراف.

یقال بعد دلالة بعض الروایات علی نجاسة ماء البئر بملاقاتها و دلالة بعض الروایات علی عدم نجاسته کما عرفت. تکون هاتان الروایتان شاهدی جمع بین تلک الطائفتین لان مقتضاهما عدم نجاسة ماء البئر فیما کان بقدر الکر بالمنطوق و نجاسته.

---

(۱) الروایة ۸ من الباب ۹ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) الروایة ۱۵ من الباب ۱۴ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۳۷۵

إذا کان اقل منه بالمفهوم فترفع الید عن اطلاق کل من الطائفتین بقرینة الروایتین فتکون النتیجة نجاسة ماء البئر بملاقاة النجاسة إذا کان قلیلا و عدم نجاسته إذا کان کثیرا.

أقول مضافا الی ضعف سند الروایتین و عدم عامل بهما من اصحابنا غیر البصراوی علی ما نقل.

و مضافا الی عدم کون معنی الکثیر الکر لعدم کون مصطلح الاخبار التعبیر من الکر بالکثیر و انما التعبیر بالقلیل و الکثیر من القوم. فلا دلیل علی کون المراد من الکثیر فی الروایة الثانیة من الروایتین هو الکر.

نقول بان الجمع بین روایة اسماعیل بن بزیع المتقدمة ذکرها المصرحة فیها بان منشأ عدم افساد ماء البئر بشیء هو وجود المادة له و بین الروایة الدالة علی ان منشأ عدم نجاسة ماء البئر هو الکریة غیر ممکن لانه مع وجود المادة و هذه العلة لا فرق بین کریة الماء و عدمها. و إذا لم یمکن الجمع بینهما و صارتا متعارضتین فالترجیح مع روایة ابن بزیع مع انه لو کان البناء فی مقام التعارض علی حمل الظاهر علی الاظهر فدلالة روایة ابن بزیع فی علیّة المادة لعدم النجاسة اظهر من المفهوم المستفاد من هاتین الروایتین فی کون القلة

موجبة لنجاسة ماء البئر.

و اما ما دل على انفعال ماء القليل فيقيد او يخصص برواية ابن بزيع لانها نص فى كون وجود المادة علّة لعدم تأثير النجاسة فى ماء القليل فيقيد او يخصص و براية ابن بزيع لانها نص فى كون وجود المادة علّة لعدم تأثير النجاسة فى ماء البئر مع امكان دعوى انصراف ادلة انفعال الماء القليل عن ماء البئر لان مورد غالبها غير البئر فراجع إذا عرفت ما بيّناه لك يظهر لك امور.

الأمر الاول: ان ماء البئر بمنزلة الجارى و منشأ مطهريّة كل منهما وجود

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٧۶

المادة و لا ينجس ماء البئر بملاقاة النجاسة الا بالتغيّر لدلالة بعض الروايات و منها رواية ابن بزيع على ذلك.

الامر الثانى: لا فرق الفرق فى هذا الحكم اعنى عدم نجاسة ماء البئر بملاقاة النجاسة بين كون مائه قليلا او كثيرا كما عرفت وجهه.

الامر الثالث: إذا تغيّر ثم زال تغييره من قبل نفسه.

هل يطهر بمجرد اتصاله بالمادة لان له مادة أو لا يكفى ذلك بل لا بدّ من خروج الماء من المادة و امتزاج ما فى البئر من الماء بما يخرج من المادّة من الماء. وجه عدم اعتبار خروج الماء من المادة و امتزاجه به و كفاية اتصاله بالمادة الموجودة فى عروق الارض بحيث إذا أخذ من ماء البئر مقدار يشغل موضعه ما يخرج من المادة لان هذا يقتضى ظاهر رواية ابن بزيع حيث ان مفادها علية وجود المادة لعدم نجاسة ماء البئر بملاقاة النجاسة و تطهيره بها بعد زوال التغير و آنها علة دفعا و رفعا و لا تقيد فى الرواية العلة بخروجه و اتصاله او امتزاجها بما فى البئر.

وجه اعتبار خروج الماء من المادة و امتزاجه بما فى البئر ان المستفاد من الرواية كون المادة علّة لطهارة ما فى البئر.

و اما كيفية تطهيره لا تعرض الرواية لها فكما نقول باعتبار الامتزاج فى كيفية تطهير ما عدا ماء البئر من المياه كذلك نقول فى المقام.

و بعبارة اخرى ما يستفاد من العلة كون المادة موجبا لحكمين عدم النجاسة بملاقاة النجاسة و طهارته بعد نجاسته.

و اما على اى كيفية تطهّر ماء البئر فلا تعرض للرواية لها فكما ان قوله فى بعض روايات الحمام يطهّر بعضه بعضا او إذا كان له المادة لا يستفاد منه الا ان الماء

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٧٧

الحمام مادّة تطهّر ما فى الحياض و اما كيفية تطهيره فلا بدّ من استفادتها من الخارج كذلك فى ما نحن فيه.

و لذا من يقول باعتبار الامتزاج فى ماء الحمام و الجارى و ماء المطر لا بدّ ان يقول هذا أيضا.

نعم لو استظهرنا من دليل او من حكم العرف عدم اعتبار الامتزاج فى تطهير المياه نقول فى المقام أيضا. و الحاصل انه لا يفهم من العلة المذكورة فى رواية ابن بزيع خصوصية لمادة ماء البئر يكفى فى تطهير مائه مجرد اتصاله بالمادة و ان كانت فى عروق الارض بل حال ماء البئر حال ساير المياه فان اعتبرنا الامتزاج نقول هذا و الا فلا و حيث ان الاحوط الامتزاج.

نقول فى المقام بان الاحوط انه لا بدّ فى تطهير ماء البئر من خروج الماء من المادة و امتزاجه بما فى البئر من الماء.

ثم ان ما لا يكون له مادة نابعة ليس موضوعا لبعض الاحكام المختصة بماء البئر لعدم شمول الادلة له بل يكون بحكم الماء المحقون فان كان كرا لا ينجس بملاقاة النجاسة و ان كان قليلا ينجس. بملاقاتها.

***

[مسئلة ۱: ماء البئر المتصل بالمادة إذا تنجّس بالتغيير]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ١: ماء البئر المتصل بالمادة إذا تنجّس بالتغيير فطهره بزواله و لو من قبل نفسه فضلا عن نزول المطر عليه او نزحه حتى يزول و لا يعتبر خروج ماء من المادة فى ذلك.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج١، ص: ٣٧٨

(١)

أقول: اما عدم دخل خصوص النزح فى زوال التغير فصحيح لعدم خصوصية للنزح بل باى سب يزول تغيره يحصل موضوع قابليته للتطهير.

و من قوله عليه السّلام فى رواية ابن بزيع. «فينزح حتى يذهب الريح و يطيب الطعم» لا يستفاد خصوصية للنزح فى زوال التغير و بيان ذلك يكون من باب ان الوضع الطبيعى غالبا مع الحاجة بالاستفادة عن ماء البئر يقتضى ان تنزح مائه حتى يزول تغيره و يمكن معه الاستفادة منه لا لخصوصية فى النزح فلو حصل ذهاب التغير من قبل نفسه كفى.

و اما طهارته بمجرد زوال التغير فليس بكاف بل لا بدّ من خروج الماء من المادة و امتزاجه بما فى البئر من الماء على الاحوط كما عرفت.

***

[مسئلة ٢: الماء الراكد النجس كرا كان او قليلا يطهر بالاتصال]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ٢: الماء الراكد النجس كرا كان او قليلا يطهر بالاتصال بكرّ طاهر او بالجارى او النابع الغير الجارى و ان لم يحصل الامتزاج على الاقوى و كذا بنزول المطر.

(٢)

أقول: هل المعتبر فى تطهير المياه المتنجسة مجرد اتصاله بكر طاهر او بالماء الجارى او النابع الغير الجارى او ماء المطر كما اختار بعض و منهم المؤلف رحمه اللّه.

او لا يكفى مجرد الاتصال بل يعتبر مضافا الى ذلك امتزاجه مع احد المذكورات قولان.

وجه كفاية مجرد الاتصال. اما دعوى ظهور. ما ورد فى بعض الروايات

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج١، ص: ٣٧٩

الواردة فى ماء الحمام من قوله عليه السّلام الحمام «ماء الحمام بمنزلة الجارى يطهر بعضه بعضا» او فى ماء المطر فى مرسلة الكاهلى «كل شيء يراه المطر فقد طهر».

او فى مرسلة ارسلها العلامة رحمه اللّه فى المختلف و فيها بعد اشارة المعصوم عليه السّلام الى غدير ماء قال عليه السّلام «ان هذا لا يصيب شيئا الا طهره» او فى رواية ابن بزيع المتقدمة ذكرها فى مقام بيان علة عدم نجاسة ماء البئر بملاقاة النجاسة و طهارته بعد زوال تغيره من قوله عليه السّلام «لان له مادة» فان الظاهر من الرواية الاولى.

ان الاتصال بالمادة و هو البعض يطهّر بعضه الآخر.

و كذا فى الثانية فان مفادها كفاية مجرد رؤية المطر لطهارة الماء المتنجس.

و كذا فى الثالثة فمفادها مجرد اصابة ماء الغدير يعنى الكر كاف فى طهارة الماء المتنجس.

و كذا فى الرابعة فان ظاهرها ان مجرد وجود المادة فى عروق الارض و اتصاله بماء البئر كاف لطهارته بعد زوال تغيره.

و اما بدعوی ان العرف لا یفهم فی مقام تطهیر الماء المتنجس الا مجرد اتصاله بالماء الطاهر.

خصوصا بعد کون المعلوم ان الماءین بالاتصال یصیر ان ماء واحدا و لا بد من کونهما محکوما بحکم واحد کما ادعی علیه الاجماع.

و لا اشکال فی انه لا یمکن دعوی کون کل من الماءین المتصلین حتی الماء العاصم منهما نجسا.

فلا بدّ من اختیار العکس و هو طهارة کل منهما هذا کله غایة ما یمکن ان یقال فی وجه کفایة مجرد اتصال الماء المتنجس بالماء العاصم فی طهارته.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۸۰

أقول اما الروایات، فما ورد فی ماء الحمام فلا یستفاد منه الا کون بعضه مطهّرا لبعضه الآخر و بعبارة اخری جریان الماء من المادة الی ما فی الحیاض مطهر لما فیها و فی هذا لو لم نقل بان مورده حصول الامتزاج قهرا من باب کون مادة الحمام غالبا اعلی بالنسبة الی الحیاض و لهذا مع جریان المادة علیه یمتزج قهرا مع ماء الحمام.

نقول بان الروایة لیست متعرضة لکیفیة تطهیر بعض ماء الحمام لبعضه الآخر.

و کذا مرسلة المختلف لا یستفاد منها الا ان ماء الغدیر لا یصیب شیئا الّا و قد طهّره.

و کذا مرسلة الکاهلی فی ماء المطر من ان کل شیء یراه المطر فقد طهر. و کذا فی روایة ابن بزیع فان صدق الاصابة او الرؤیة و کذا کیفیة مطهریة المادة بید العرف. فیرجع الدلیل الاول الی الدلیل الثانی و هو ان العرف یحکم بانه مع مجرد الاتصال یصدق انه اصابه او رآه المطر او مجرد الاتصال بالمادة یکفی فی مطهرة ماء الحمام او فی مطهریة ماء البئر.

و نقول جوابا عن ذلک بان الاتصال لا یوجب الوحدة فمتی لم یحصل الامتزاج لا یعد الماءان ماء واحدا.

نعم إذا کان اختلاطهما بحیث یعدّ بالاشارة واحدا و یشیر إلیهما بالوحدة فیعد الماءان واحدا عند العرف و هذا لیس الا بعد امتزاج کل من الماءین بالآخر فمع الامتزاج و صدق وحدة الماء لا یمکن الالتزام بعدم طهارة الماء المتنجس. اما من باب الاتفاق المدعی علی ان الماء الواحد محکوم بحکم واحد و حیث انه لا یمکن الالتزام بنجاسة الماءین الممتزجین لعدم امکان الالتزام بنجاسة الماء العاصم فلا بدّ من الالتزام بطهارة الماءین.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۸۱

اما من باب انه بعد تسلّم قابلیة طهارة الماء المتنجس کما یستفاد من الاخبار الواردة فی ماء الحمام و غیره مما قدّمنا و عدم کفایة مجرد الاتصال فی نظر العرف و کفایته بنظره مع الامتزاج و عدم وصول طریق من قبل الشارع فی کیفیته التطهیر فالمحکّم هو نظر العرف فلا مجال بعد حصول الامتزاج العرفی لاستصحاب نجاسة الماء المتنجس سابقا.

کما انه قبل حصول الامتزاج محکوم بالنجاسة لاستصحاب النجاسة لانا نشک فی طهارته بمجرد رؤیة الماء العاصم و عدم دلیل علی الفرض علی طهارته.

بمجرد ذلک فیحکم ببقاء نجاسته ببرکة الاستصحاب فتلخص من کل ما مر ان الاقوی اعتبار الامتزاج فی تطهیر المیاه.

***

[مسئلة ۳: لا فرق بین انحاء الاتصال]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۳: لا فرق بین انحاء الاتصال فی حصول التطهیر فیطهر بمجرده و ان کان الکر المطهّر مثلا اعلی و النجس اسفل و علی هذا فإذا القی الکر لا یلزم نزول جمیعه فلو اتصل ثم انقطع کفی نعم إذا کان الکر الطاهر اسفل و الماء النجس یجری علیه من فوق لا یطهر

الفوقانی بهذا الاتصال.

(١)

أقول: مع تحقق الامتزاج کما عرفت فی المسألـة السابقـة و فیما القی الکر لا یلزم نزول جمیعه بل لا بدّ من نزول مقدار منه یتحقق معه الامتزاج و بقاء الماء الکر المطهر علی کریته و لا یطهر الفوقانی باتصاله بالکر السافل لانه مع جریان الماء من الفوق

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج١، ص: ٣٨٢

و قوته یدفع السافل فلا یؤثر السافل فیه و لا یمتزج به کما هو نظر العرف.

***

[مسئلة ۴: الکوز المملوّ من الماء النجس إذا غمس فی الحوض]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۴: الکوز المملوّ من الماء النجس إذا غمس فی الحوض یطهر و لا یلزم صبّ مائه و غسله.

(١)

أقول: بشرط تحقق الامتزاج و بناء علی عدم اعتبار التثلیث فی الظروف و منها الکوز کما یأتی إن شاء اللّه فی محله.

***

[مسئلة ۵: الماء المتغیر اذا القی علیه الکر]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۵: المـاء المتغیر اذا القی علیه الکر فزال تغیره به یطهر و لا حاجـة الی القاء کرّ آخر بعـد زواله لکن بشـرط ان یبقی الکر الملقی علی حاله من اتصال اجزائه و عدم تغیره فلو تغیر بعضه قبل زوال تغیر النجس او تفرّق بحیث لم یبق مقدار الکر متصـلا باقیا علی حاله تنجس و لم یکف فی التطهیر و الاولی ازالة التغیر أولا ثم القاء الکر او وصله به.

(٢)

أقول: بعد ما یکون الکر المطلق مع بقاء اطلاقه مطهرا للماء المتنجس بالتغیر بعد زوال تغیره ففی المقام یکون الماء مطهرا علی الفرض لانه مع القائه فی الماء المتغیر یزول التغیر مع بقائه علی اطلاقه و اتصال اجرائه فهو کرّ یطهر الماء المتنجس

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج١، ص: ٣٨٣

بشـرط الامتزاج و لا حاجـة بعـد ذلک الی القاء کر آخر. نعم هـذا فرض بعید تحققه فی الخارج الا فی صورة کون الماء المطهر أکثر من کرّ واحد او کان تغیر الماء المتغیر بمرتبة ضعیفة یزول بإلقاء الکر علیه.

***

[مسئلة ۶: تثبت نجاسة الماء کغیره بالعلم و بالبینة]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۶: تثبت نجاسة الماء کغیره بالعلم و بالبینة و بالعدل الواحد علی اشکال لا یترک فیه الاحتیاط و بقول ذی الید و ان لم یکن عادلا و لا تثبت بالظن المطلق علی الاقوی.

(۱)

أقول: اما ثبوتها بالعلم فمما لا اشکال فیه لان العلم طریق الی الواقع و به یکشف الواقع کما مر تفصیله فی الاصول فهو حجة علی الواقع و لا بدّ من الاخذ به بحکم العقل.

و اما ثبوتها بالبینة فیدلّ علیه مضافا الی دعوی التقاط عموم حجیتها من الموارد المختلفة الّتی وردت من الشرع کونها حجة لان اعتبارها فی هذه الموارد من المخاصمات و غیرها یکشف ان وجه حجیتها فی هذه الموارد ما یوجب حجیتها مطلقا بل بعد حجیتها فی المخاصمات مع کونها مخالف الید فحجیتها فی غیرها تکون بطریق الاولی.

بعض الاخبار الدالة علی حجیتها علی الاطلاق مثل ما رواها مسعدة «۱» بن صدقة عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال سمعته یقول کل شیء هو لک حلال حتی تعلم انه

---

(۱) الروایة ۴ من الباب ۴ من ابواب ما یکتب به من الوسائل.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۸۴

حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک و ذلک مثل الثوب قد اشتریته و هو سرقة او المملوک عندک و لعلّه حرّ قد باع نفسه او خدع فبیع او قهر فبیع او امرأة تحتک و هی اختک او رضیعتک و الاشیاء کلها علی هذا حتی یستبین لک غیر ذلک او تقوم به البینة بدعوی دلالتها علی اعتبار البینة فی کل الاشیاء.

اعلم ان هذه الروایة لا تدلّ علی حجیّة قول البینة لان غایة ما یستفاد منها هو اعتبارها فی الحرمة و کلّ ما یلازم الحرمة من باب انّ دلیل اعتبار الامارة کما یدلّ علی حجیّتها بالنسبة الی الملزوم کذلک یدل علی حجیتها حجیّة بالنسبة الی اللوازم و إذا کانت البیّنة بمقتضی الروایة حجّة فی اثبات الحرمة کذلک حجة فی اثبات لوازمها فی فیثبت مثلا النجاسة الّذی من لوازم الحرمة و لکن مع ذلک اثبات حجیّتها فی ما قامت البیّنة علی غیر الحرمة مثلا قامت علی النجاسة کما نحن فیه محتاج الی دعوی القاء خصوصیة حرمة الدالة علی حجّیّتها الروایة المذکورة و انّه لا فرق بین قیام البینة علی الحرمة او غیرها فعلی هذا لیست الروایة دلیلا مستقلا علی حجیّة البیّنة فالعمدة ما قلنا من انّه بعد حجیّة البینة فی موارد کثیرة نکشف کونها حجّة مطلقا للقطع بإلقاء خصوصیة هذه الموارد و مثل هذه الروایة فی دللتها علی حجیّة البیّنة فی الجملة الروایة ۲ من الباب ۶۱ من ابواب الاطعمة المباحة.

و هی ما رواها عبد اللّه بن سلیمان عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی الجبنّ قال «کلّ شیء لک حال حتّی یجیئک شاهدان یشهدان انّ فیه میتة» و ان موردها و ان کان الجبن لکن نعلم بعدم خصوصیة له.

ان قلت انّ هذه الروایة تدلّ علی اثبات الحرمة بالبیّنة لا علی النجاسة.

نقول أولا نعلم بعدم الخصوصیّة.

و ثانیا بعد کون البینة من الامارات فتثبت بها لوازمها فاذا ثبتت الحرمة من

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۸۵

حیث اکلها تثبت نجاستها لان منشأ الشک فی حرمتها لیس الّا من باب کون الجبن من المیتة کما یظهر من قوله علیه السّلام حتّی یجیئک ان فیه میتة.

و اما التمسک باستقرار سیرة العقلاء علی العمل بالبینة فلا یفید لنا لانّ بنائهم کان من باب حصول الاطمینان بقولها کما لا یبعد ذلک فی الخبر الواحد و الکلام و الإشکال یبقی فی حجیتها فی ما لم یحصل الاطمینان.

ان قلت بانه بعد کون سیرة العقلاء علی الاخذ بالبینة بحصول الاطمینان فیحمل ما ورد فی الشرع من اعتبار قولها علی هذه الصورة قلت بان المتتبع فی موارد الاخبار الدالة علی حجیتها مثل موارد الخصومات حجیّتها و لو لم یحصل الاطمینان منها و اما ثبوتها بقول العدل الواحد فنقول انه و ان تمسک لذلک باستقرار طریق العقلاء و ببعض ما ورد من الروایات فی حجیة خبر الواحد و ما ورد فی عزل الوکیل باخبار الثقة و ما ورد من اعتبار أذان الثقة و من اعتباره فی ثبوت الوصیة و ما ورد فی ثبوت استبراء الأمة بخبر الثقة.

و لکن بعد کون استقرار سیرة العقلاء علی الاخذ بقول المخبر الواحد من باب حصول الاطمینان بل یحتمل قویا کون حجیته فی لسان الشرع فی تلک الموارد امضاء لطریقتهم و لیس حکما تأسیسیا فلا دلیل علی حجیة قوله و لو لم یحصل الاطمینان فالاکتفاء بقوله فی صورة عدم حصول الاطمینان مشکل و اما ثبوتها بقول ذی الید. فاستدل علیه بوجهین:

الوجه الاول: استقرار طریقة العقلاء علی الاخذ بقول ذی الید فی امورهم و لم یردع عنه الشارع و یکفی عدم ردعه لان هذا من الامور التی یکون المرجع فیها العقلاء و نذکر بعض موارده فی الوجه الثانی إن شاء اللّه.

الوجه الثانی: ما نری من حجیة قوله عند الشرع فی الموارد التی نذکرها لک

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۸۶

إن شاء اللّه.

منها فی قبول قوله فی ذهاب الثلثین من العصیر کالروایة ۴، من الباب ۷ من ابواب الاشربة المحرمة من الوسائل و هی ما رواها معاویة بن عمار قال سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل من اهل المعرفة بالحق یأتینی بالبختج و یقول قد طبخ علی الثلث و انا اعرف انه یشربه علی النصف أفا شربه بقوله و هو یشربه علی النصف فقالا تشربه. قلت فرجل من غیر اهل المعرفة ممن لا نعرفه یشر به علی الثلث و لا یستحله علی النصف یخبران عنده بختجا علی الثلث قد ذهب ثلثاه و بقی ثلثه یشرب منه قال نعم. و هذه الروایة کما تری تدل عل اعتبار قول ذی الید و ان لم یکن عادلا بل و ان لم یکن من اهل الولایة غایة الامر یظهر منها اعتبار عدم کون ذی الید متهما.

و ما فی بعض الروایات المذکور فی الباب المذکور من اعتبار العدالة او ان کونه عارفا «۱» او کونه مسلما ورعا «۲» یحمل علی الاستحباب بقرینة الروایة المذکورة المصرفة فیها بقبول قول غیر العارف العادل.

منها ما «۳» ورد فی قبول اقراره للغیر و لیس هذا من باب کون الاقرار علی نفس ذی الید و ضررها نافذا لان اثر الاقرار هو عدم کون ما اقر لنفسه و اما کونه للغیر لیس الا من باب نفوذ قول ذی الید.

و اما ما ورد «۴» فی انه اعار الشخص ثوبا و صلی فیه ثم اخبر صاحب الثوب بنجاسته یعید إذا اخبر فالمستفاد منه مع قطع النظر فی بعض الاشکالات لیس کون

---

(۱) الروایة ۷ من الباب ۷ من ابواب الاشربة المحرمة من الوسائل.

(۲) الروایة ۷ من الباب ۷ من ابواب الاشربة المحرمة من الوسائل.

(۳) الروایة ۲۵ و ۲۶ من الباب ۱۶ من الوصایا من الوسائل.

(۴) الروایة ۳ من الباب ۴۷ من ابواب النجاسات من الوسائل.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۸۷

منشأ صحة الصلاة الاتکاء بقول ذی الید بل لعل المنشأ هو الاتکاء فی الصلاة فیه علی اصالة الطهارة فلهذا لا یجب الاعادة بعد العلم بالنجاسة.

إذا عرفت ذلک کله نقول اما اعتبار قول ذی الید فیما لا یکون متهما یستفاد من بعض الروایات و کون مورده خصوص البختج او الاقرار لا یکون مخصصا لعدم فرق بین الموارد خصوصا ما عرفت من تحقق سیرة العقلاء علی الاستناد فی امثال هذه الامور من

النجاسة و الطهارة و غيرها بقول ذى اليد بدون مراعات عدالته او كونه مسلما بل يترتّبون الاثر المترقب على ما فى يد الشخص و لو كان كافرا.

نعم إذ كان متهما فى اخباره يشكل الحكم بترتيب الاثر بقوله كما يستفاد من الرواية المتقدمة و عدم تحقّق السيرة فى هذه الحال.

و امّا ثبوتها بمطلق الظنّ فلا وجه له لما مرّ من انّ الاصل عدم حجّيّته الّا ما خرج بالدليل و لا دليل يدلّ على اعتبار مطلق الظنّ فى ثبوت النجاسة.

***

[مسئلة ۷: إذا أخبر ذو اليد بنجاسته]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۷: إذا أخبر ذو اليد بنجاسته و قامت البينة على الطهارة قدمت البينة و إذا تعارض البينتان تساقطتا إذا كانت بينة الطهارة مستندة الى العلم و ان كانت مستندة الى الاصل تقدّم بينة النجاسة.

(۱)

أقول: امّا وجه تقديم البينة على اخبار ذى اليد مضافا الى امكان دعوى قصور ادلّة اعتبار قول ذى اليد عن صورة تعارضه مع البينة لانّ الظاهر من دليله

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۳۸۸

هو انّه لو خلى و طبعه يسمع قول ذى اليد عن خصوصيات ما فى يده و اما فى قبال البينة فلا لانه مع فرض كون كلّ منهما أمارة لو لم يقدم البينة على اليد يلزم تخصيص عموم الدليل البينة بمورد النادر اذ فى اغلب مواردها تكون معارضة مع اليد كما ترى فى الباب الخصومات بخلاف دليل حجيّة قول ذى اليد لانّه لو خصص بالبينة لا يوجب تخصيص الأكثر.

نعم لو كان مستند البينة فى شهادتها الاصل ففيها كلام فى انّه هل يقدّم البينة مع ذلك على قول ذى اليد او يقدّم قوله عليها.

وجه تقديم قول ذى اليد إذا كان مستند البينة الاصل هو انّ التعارض فى الحقيقة يكون بين الاصل و قول ذى اليد مثلا إذا شهد الشاهد ان بطهارة شيء استنادا باصالة الطهارة او استصحابها و اخبر ذو اليد بنجاسته فيكون التعارض بين قوله و اصالة الطهارة او استصحابها و حيث انّ قول ذى اليد يكون أمارة يقدّم على الاصل لما مرّ فى الاصول من تقديم الامارة على الاصل.

و اما إذا تعارض البيتان فهل تتساقطان مطلقا سواء كان كل من البينتين مستندا الى العلم او الاصل او تتساقطان فى خصوص صورة كون مستند كلّ من البينتين واحدا و امّا مع كون مستند واحدة منهما العلم و مستند الاخرى الاصل يقدّم ما يكون مستنده العلم على ما يكون مسنده الاصل.

الاقوى تساقطهما فى صورة كون مستندهما واحدا لانّه بعد كونهما طريقين فمقتضى القاعدة بعد التعارض تساقطهما عن الطريقيّة.

امّا مع كون مستند واحدة منهما العلم و الاخر منهما الاصل يؤخذ بما يكون مستنده العلم لانّه يكون التعارض فى الحقيقة بين الامارة و الاصل إذا البينة المستندة الى لعلم يشهد على انّ الواقع هكذا و البينة المستندة الى الاصل لا يشهد الّا بمفاد

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۳۸۹

الاصل و على طبقه ففى مقام التعارض يؤخذ بالبينة المستندة الى العلم و يطرح البينة المستندة الى الاصل.

***

[مسئلة ٨: إذا شهد اثنان باحد الأمرین و شهد أربعة بالآخر]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ٨: إذا شهد اثنان باحد الأمرین و شهد أربعة بالآخر یمکن بل لا یبعد تساقط الاثنین بالاثنین و بقاء الآخرین.

(١)

أقول: ان کان منشأ ما قال توهم ان الاثنین یعارض مع الاثنین من الاربعة فقط فتساقطا بالتعارض و یبقى الاثنان بلا معارض.

ففیه ان الاثنین یعارض مع کل من الاربعة فى عرض واحد فتساقطا بالتعارض.

و ان کان النظر الى انه و لو تعارض الاثنان مع الاربعة لکن فى مقام التعارض یرجّح الاربعة على الاثنین بکثرة العدد ففیه ان اکثریة العدد لو فرض کونه مرجّحا فى تعارض الخبرین المثبتین للحکم بالدلیل الخاص لا- یوجب اجرائه فى تعارض البینات بل و ان قیل بذلک فى الشهادة فى مقام القضاء و دفع الخصومة لا وجه لاجرائه فى غیر ذلک الباب.

کما انه لا وجه للتفصیل بین صورة حصول الاطمینان و عدمه فیؤخذ بالاثنین من الاربعة لان هذا خلاف مفروض الکلام لان الکلام فى تعارض البینتین لا فى الاطمینان فان الاطمینان بناء على حجیّته حجة من أیّ سبب حصل.

***

ذخیرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۳۹۰

[مسئلة ٩: الکریة تثبت بالعلم و بالبینة]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ٩: الکریة تثبت بالعلم و بالبینة و فى ثبوتها بقول صاحب الید وجه و ان کان لا یخلو عن اشکال کما ان فى اخبار العدل الواحد أیضا اشکالا.

(١)

أقول: قد مر فى المسألة ۶ ثبوت مطلق الموضوعات بالعلم و بالبینة و بقول صاحب الید «بشرط عدم کونه متهما و لا ادرى لم استشکل المؤلف رحمه اللّه فى حجیة قول ذى الید فى ثبوت الکریة.

نعم یظهر من بعض «١» الشارحین من ان وجه اشکاله هو ان العمدة فى اعتبار قول ذى الید السیرة و حیث ان الابتلاء بالسؤال باخذ قول ذى الید فى الکریة کان قلیلا فلا یمکن دعوى السیرة علیه.

و فیه ان المراد من السیرة بعد کونها سیرة العقلاء على الاخذ بقول ذى الید و ما ورد من اعتبار قوله فى بعض الموارد مثل ما ورد فى البختج هو امضاء تلک السیرة فهى کافیة لنا فى المقام و لا یلزم کون تحقق السیرة فى خصوص الاخذ بقول ذى الید فى الکریة من العقلاء بل یکفى فى امثالها و نظائرها.

کما انه لو کان المراد من السیرة، السیرة المتشرعة على خلاف التحقیق یکون کذلک اى یکون السیرة فى امثاله و نظائره کاف لحجّیتها فى ما نحن فیه و یحتمل ان یکون نظره الشریف من الإشکال فى ثبوت الکریة بقول ذى الید من باب ان القدر المتیقن من السیرة العقلائیة باخذ قوله فى الأمور التى تکون طریق کشف مواقعه غالبا منه مثل نجاسة ما فى یده او طهارته او نظائرها و اما ما یمکن کشف حاله بدون

---

(۱) مستمسک، ج ۱، ص ۲۰۲.

التثبت الی قوله غالبا فلا و اکثر الوارد هکذا لان کشف کون هذا الماء کرا أو لا یمکن بسهولة و لا یکون طریق کشفه علی الغالب من ذی الید و مورد الروایة الواردة فی البختج أیضا. لا یفید ازید من هذه الصورة فعلی هذا یکون ثبوت الکریة بقول ذی الید محل اشکال.

و فیه ان السیرة علی الاخذ بقول ذی الید فی خصوص ما هو تحت یده بلا فرق بین الصورتین فتأمّل. و اما ثبوته بخبر العدل الواحد فقد عرفت الإشکال فیه الا فی صورة حصول الاطمینان من قوله.

***

[مسئلة ۱۰: یحرم شرب الماء النجس الّا فی الضرورة]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۰: یحرم شرب الماء النجس الّا فی الضرورة و یجوز سقیه للحیوانات بل و للاطفال أیضا و یجوز بیعه مع الاعلام.

(۱)

أقول: اما حرمة شرب الماء النجس فالعمدة فی وجهها الاجماع بل دعوی ضرورة المذهب علیه و اما نص دال علیها بالخصوص فلم اقف بعد علیه.

و اما جواز شربها فی الضرورة فهی مما لا اشکال فیه لان الضرورات تبیح المخطورات و یدل علیه مضافا الی بعض النصوص ما دل علی نفی الضرر و ما فیه العسر و الحرج.

و اما جواز سقیه للحیوانات فیدل علیه.

ما رواها ابو بصیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال سألته عن البهیمة البقرة و غیرها

تسمقی او تطعم ما لا- یحلّ للمسلم اکله او شربه أ یکره ذلک قال نعم یکره ذلک «۱» بناء علی حمل الکراهة فیها علی الکراهة المصطلحة بعد مفروضیة کون شرب ماء النجس حرام علی المسلم لان الروایة تدل علی کراهة شرب البهیمة ما لا یحل للمسلم اکله و شربه.

لو اشکل فی الروایة من حیث لفظ الکراهة فیکفینا اصالة الاباحة فی جواز سقی البهیمة الماء المتنجس فی صورة الشک فی جواز و عدمه.

و اما جواز سقیه الاطفال فلم اجد وجها یقضی به فی النصوص.

و غایة ما یمکن ان یقال انه بعد ما نعلم بانه ما اوجبه الشارع او حرّمه یکون من باب وجود المصلحة و المفسدة فیهما علی الحق المختار عند العدلیة و أدلّة التحریم عام لکل انسان غایة الامر وضع القلم عن الصبی صار مانعا من کونه مطلقا و اما المصلحة او المفسدة فموجود فیما یفعله الصبی من الواجبات او المحرمات و لذا قالوا بشرعیّة عبادات الصبیّ فعلی هذا یقال انه بعد ما یکون فی شرب الماء النجس مفسدة تترتب علی شرب الصبی فیکون سقی الصبی منه موجبا لإیقاعه فی المفسدة و هو غیر جائز.

و فیه أولا ان الاحکام بناء علی کونها تابعة للمصالح و المفاسد فی المأمور بها و المنهی عنها لکن یکشف تلک المصلحة او المفسدة من الأمر و النهی و إذا لم یکن امر و لا نهی فی مورد لا یکشف مصلحة او مفسدة کان الواجب حفظها او دفعها و بعد رفع القلم عن

الصبی لا- یكون مكلفا بامر و لا نهی فمن این استكشفت المصلحة و المفسدة. و بدلیل رفع القلم نكشف عدم عموم الادلة المثبتة للاحكام لمثل الصبی.

---

(١) الروایة ۵ من الباب ١٠ من ابواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

ذخیرة العقبى فی شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٩٣

و أما ثانیا: و لو فرض وجود المصلحة او المفسدة فی موضوعات التكالیف المتعلقة بالبالغین حتّى بالنسبة الى غیر البالغین فما الدلیل على كون المصلحة او المفسدة مصلحة او مفسدة ملزمة حتّى یلزم حفظ الصبی عن الوقوع فی هذه المفاسد لانه كما حققنا لا یحكم العقل الا بوجوب اطاعة أوامر المولى و نواهیه على المكلف و لیس علیه حفظ المصلحة و دفع المفسدة المترتبة على النّهی و الأمر و الا- فلا- بدّ من التزام بالاكثر فی باب الاقل و الاكثر لانها ملزمة و كان اللازم النهی عنها و ان كان الأمر كذلك الواجب بعث الصبی الى الواجبات و زجره عن المحرمات مطلقا و لا یلزم ذلك لما نرى ان المستفاد من الأخبار هو تمرین الصبی من ستة او سبعة او تسعة على الصلاة و لا ینافی ذلك مشروعیة عباداته لو قلنا بها لانه فیها المصلحة و لكن لیست بملزمة بل یمكن دعوى كون نفس التمرین فیها المصلحة فالمصلحة تكون فی نفس الأمر و التمرین فلا وجه لعدم جواز سقی الصبی عن الماء النجس.

و لكن الاحتیاط مطلوب و یأتی الكلام فیه إن شاء اللّه أیضا فی طی المسألة ٣٣ من المسائل المتعرضة فی «فصل یشترط فی صحة الصلاة واجبة كانت او مندوبة ازالة النجاسة عن البدن» فراجع.

و اما جواز البیع فنقول اذا كان له منفعة محلّلة مقصودة یجوز بیعها بعد تجویز بیع اعیان المتنجّسة بل النجسة إذا كان لها منفعة محلله مقصودة غیر الاكل و الشرب.

و اما وجوب الاعلام فلا یشترط فی صحّة بیعه لان ما ورد من الاعلام فی الدهن المتنجس لا یستفاد كونه شرطا فی صحة البیع بل یمكن كون وجوبه نفسیّا فتأمل.

ذخیرة العقبى فی شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٩۵

فصل: فی الماء المستعمل

اشارة

ذخیرة العقبى فی شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٩٧

قوله رحمه اللّه

فصل فی الماء المستعمل الماء المستعمل فی الوضوء طاهر مطهر من الحدث و الخبث.

و كذا المس تعمل فی الاغسال المندوبة.

و اما المستعمل فی الحدث الأكبر فمع طهارة البدن لا اشكال فی طهارته و رفعه للخبث. و الاقوى جواز استعماله فی رفع الحدث أیضا و ان كان الاحوط مع وجود غیره التجنّب عنه و اما المستعمل فی الاستنجاء و لو من البول فمع الشروط الآتیة طاهر و یرفع الخبث أیضا لكن لا یجوز استعماله فی رفع الحدث و لا فی الوضوء و الغسل المندوبین.

امّا المستعمل فی رفع الخبث غیر الاستنجاء فلا- یجوز استعماله فی الوضوء و الغسل و فی طهارته و نجاسته خلاف و الاقوى انّ ماء الغسلة المزیلة للعین نجس و فی الغسلة غیر

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٩٨

المزيلة الاحوط الاجتناب.

(١)

اقول: اعلم ان الكلام يقع فى امور

الامر الاول الماء المستعمل فى الوضوء طاهر

و مطهّر من الحدث و الخبث اما طهارته فلعموم ما دلّ على طهارة الماء و لو شك فرضا فى انّ استعماله فى الوضوء صار سببا لعدم بقاء طهارته فيكفى فى طهارته اصالة الطهارة و كذا لا ينبغى اشكال فى مطهريّته من الحدث و الخبث لانه ماء طاهر و هو» يطهّر لما دلّ على ذلك بالعموم و الاطلاق مضافا الى الاجماع و التسلم فيرتفع به الحدث و الخبث و الى بعض ما يدلّ عليه من الاخبار «١».

الامر الثانى: الماء المستعمل فى الاغسال المندوبة طاهر

و مطهّر من الحدث و الخبث لعين ما قلنا فى الماء لمستعمل فى الوضوء.

الأمر الثالث: الماء المستعمل فى الحدث الأكبر

فمع طهارة البدن لا اشكال فى طهارته و رفعه للخبث لما قدّمنا.
انما الكلام فى جواز استعماله فى رفع الحدث و عدمه اعلم انّ عمدة الأقوال فى المسألة قولان عدم الجواز مطلقا كما هو مختار جلّ من القدماء رضوان اللّه عليهم كالصدوق رحمه اللّه و الشيخ رحمه اللّه و ابن حمزه و غيرهم.
و الجواز مطلقا و هو مختار جلّ المتأخرين و المنسوب الى السيد رحمه اللّه من القدماء.
اعلم ان مقتضى القاعدة هو الجواز لانه ماء طاهر و لا يشترط فى الماء المستعمل فى رفع الحدث الّا ذلك فلو ورد دليل على عدم الجواز نأخذ به و الّا

---

(١) فارجع الباب ٨ من ابواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٩٩

لا حاجة لنا الى دليل خاص يدل على الجواز.
إذا عرفت ذلك نقول بان منشأ عدم الجواز دعوى دلالة بعض الروايات عليه فنذكر الروايات إن شاء اللّه و مقدار دلالتها حتّى يكشف الحال فنقول بعونه تعالى منها ما رواها عبد اللّه بن سنان عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال لا بأس بان يتوضأ بالماء المستعمل فقال الماء الّذى يغسّل به الثوب او يغتسل به الرجل من الجنابة لا يجوز انّ يتوضأ منه و اشباهه و امّا الذى يتوضأ الرجل به فيغسل به وجهه و يده فى شيء نظيف فلا بأس أن يأخذه غيره و يتوضأ به «١».
بدعوى انّها تدلّ على عدم جواز التوضى بالماء الّذى اغتسل منه للجنابة و اشباه الجنابة.
و قد يشكل فى الرواية بضعف سندها باحمد بن هلال العبرتائى المرمى بالنصب كما حكى عن بعض او بالغلوّ كما عن بعض.

و عن الکشی انّه ملعون مذموم و من شیخ الانصاری رحمه اللّه انّه یلوح مما ذکر فی حقه عدم دین له و علی کلّ حال هو ضعیف.

و یجاب عن ذلک، تارة بانّ الشهرة المحققة من قدماء اصحابنا علی طبق الروایة تجبر ضعفها.

و تارة بانّ الراوی عنه هذه الروایة بواسطة الحسن بن علی هو سعد بن عبد اللّه الاشعری القمی و هو احد الطاعنین علیه الذی رموه بالنصب و روایة سعد بن عبد اللّه هذه الروایة عنه لانه یروی عن الحسن بن علی عن احمد بن هلال عن الحسن بن محبوب عن عبد اللّه بن سنان عن ابی عبد اللّه علیه السّلام شاهد علی وجود ما

---

(۱) الروایة ۱۳ من الباب ۹ من ابواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۴۰۰

یوجب الوثوق بنقله هذه الروایة.

أقول اما الشهرة الجابرة لضعف السند فقدر المسلّم منها هو ما إذا کان مستند المشهور فی فتواهم هو الروایة الضعیفة لا مجرد کون فتواهم مطابقا مع مفاد الروایة و فی المقام کون استنادهم إلیها فی فتواهم علی عدم جواز رفع الحدث بالماء المستعمل فی رفع الحدث الأکبر غیر معلوم.

و امّا مجرد روایة سعد بالواسطة عنه لا یوجب الوثوق بالصدور و ان ذکر فی الرجال انّ من احد طرق التوثیق روایة الثقات عن الشخص لان مجرد تحمّل الروایة من شخص لا یدلّ علی کون المروی عنه معتمدا عند الراوی فتأمل هذا من حیث السند.

و امّا الدلالة فنقول بعونه تعالی انه ربما یتوهم من ینظر بالنظر البدوی فی الخبر و یجمد بظاهره ان قوله علیه السّلام «الماء الذی یغسّل به الثوب و یغتسل به الرجل من الجنابة لا یجوز ان یتوضأ منه و اشباهه».

یدل علی عدم جواز التوضی من الماء المغتسل به من الجنابة تعبدا و لصرف کون الماء مستعملا فی غسل الجنابة.

و لکن المتامل فی الروایة لو خلّی و نفسه لا یأتی بنظره فی وجه النهی عن الاغتسال الّا کون بدن الجنب غالبا مبتلا بالنجاسة کما یکون النهی عن التوضی بالماء الذی یغسّل به الثوب هذا و بعبارة اخری تری ان فی هذا الفقرة نهی علیه السلام و قال لا یجوز التوضی بالماءین احدهما الماء الّذی یغسل به الثوب ثانیهما الماء الذی یغتسل به من الجنابة.

فکما انه لا یأتی بالنظر من النهی عن الاغتسال بالماء المغتسل منه الثوب ان

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۴۰۱

عدم الجواز یکون تعبدیّا و لصرف کون الماء ماء اغتسل به الثوب و لازمه الالتزام بعدم الجواز و ان لم یکن الثوب المغتسل به نجسا و عدم صیرورة الماء نجسا بل یظهر بالظهور العرفی کون الوجه فی عدم الجواز صیرورة الماء المغتسل به الثوب نجسا لکون الغالب نجاسة الثوب و لذا لو اغتسل به الثوب الطاهر لا یکون منع عن التوضی منه.

کذلک لا یأتی بالنظر من النهی عن التوضی بالماء المغتسل للجنابة الا کون منشأ النهی صیرورة الماء نجسا لکون الغالب نجاسة بدن الجنب.

و یؤید هذا الاحتمال بل یدل علیه.

ان الظاهر من صدر الروایة و هو قوله علیه السّلام «لا بأس بالوضوء بالماء المستعمل» هو کونه علیه السّلام فی مقام دفع توهم ان مجرد صیرورة الماء مستعملا لا یوجب عدم جواز التوضی ثم بعد ذلک بیّن وجه عدم جواز التوضی بالماء المستعمل لغسل الثوب او لرفع الجنابة و ان وجه عدم الجواز فیهما هو صیرورة الماء نجسا لا صرف کون الماء مستعملا.

و الا لو کان النظر الی ان الماء المستعمل فیهما لا یجوز التوضی منه لمجرد صیرورته مستعملا فیوجب تخصیص الأکثر فی کلامه فانه قال:

أولا: بجواز التوضى بالماء المستعمل بنحو العموم و بيّن للماء المستعمل افرادا ثلاثة:

احدها: ما يستعمل فى غسل الثوب.

ثانيها: ما يستعمل فى اغتساله من الجنابة.

ثالثها: ما يستعمل لغسل الوجه و اليد فان كان النهى من الماء المستعمل فى

الاول و الثانى لمجرد صيرورة الماء مستعملا فيهما فيوجب تخصيص الأكثر المستهجن فى الكلام الواحد لانه على هذا لا يبقى تحت عموم الصدر الّا صورة واحدة و هى المستعمل فى غسل الوجه و اليد و هذا مما لا يمكن الالتزام به.

و ثانيا: تدل الرواية على عدم جواز الوضوء من الماء المستعمل فى الخبث و الحدث الأكبر و اما الغسل منه لا تدل على عدم جوازه الّا ان يدّعى عدم الفرق بين الوضوء و الغسل او يدعى انه بعد عدم جواز الوضوء منه عدم جواز الغسل بطريق الاولى.

منها ما رواها محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السّلام قال سألته عن ماء الحمام فقال ادخله بازار و لا تغتسل من ماء آخر الا ان يكون فيهم «فيه خ ل» جنب او يكثر اهله فلا يدرى فيهم جنب أم لا «۱» بدعوى دلالتها على عدم جواز الاغتسال بماء الحمام مع كون الجنب فيهم او مع الشك فى وجود الجنب و عدمه.

و فيه اما أولا: فلان الظاهر من النهى عن الاغتسال فى ماء آخر حيث يكون فى مقام دفع توهم الوجوب ليس هو التحريم لعدم حرمة الاغتسال من ماء آخر مع وجود ماء الحمام مسلّما بل يكون لدفع ما يتوهم الراوى من عدم جواز الاغتسال بماء الحمام من باب انه يغتسل منه الجنب و الناصب و غيرهما فيكون الامام عليه السّلام فى مقام دفع توهم عدم وجوب الاغتسال بماء آخر و جواز الاغتسال بماء الحمام الا ان يكون فى الحمام جنب او تشك فى وجوده و صار ذلك سببا لابتلائك بالنجاسة او بالشك فى نجاسة بدنك لملاقاتك مع الجنب عند الاغتسال لا من باب كون ماء الحمام فى هذا الحال مستعملا فى الجنابة فلا يجوز الاغتسال لان مجرد كون الجنب فى الحمام مع عدم تعارف الاغتسال فى الحياض الصغار لا يوجب كون الماء مستعملا

---

(۱) الرواية من الباب ۷ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

فى الجنابة.

و لو قطرت قطرات حال اغتسال الجنب و لم يكن نجسا لا يوجب عدم جواز الاغتسال لما يدل على عدم اشكال فيما ينتضح من ماء الغسل فى الماء.

و بعبارة اخرى ماء الحمام الذى لا يجوز الاغتسال من مائه مع وجود الجنب ان كان هو الخزانة و المنبع فهو أكثر من الكر و يأتى إن شاء اللّه جواز الاغتسال فى الماء المستعمل ان كان كرا و ان كان الماء الذى يجرى على وجه الارض من ابدان الاشخاص فلا يتعارف الاغتسال منه حتى ينهى عنه.

و ان كان ماء الحياض الصغّار فأيضا لا يكون المتعارف الاغتسال فيها بل خارجها لو ترشح قطرات من بدن الجنب فى الحوض و لم يكن نجسا لا اشكال فيه لدلالة بعض الروايات عليه.

أما ثانيا: يعارض فى المورد ما رواها محمد بن مسلم قال: قلت لابى عبد اللّه عليه السّلام: الحمام يغتسل منه الجنب و غيره اغتسل من مائه قال نعم لا بأس ان يغتسل منه الجنب و لقد اغتسلت فيه ثم جئت فغسلت رجلى و ما غسلتهما الا مما لزق بهما من التراب «۱» فلو كنا و الروايتين كان مقتضى الجمع حمل النهى فى الاولى على الكراهة لو فرض وجود النهى.

و منها ما رواها ابن مسكان قال حدثنى صاحب لى ثقة انه سال أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل ينتهى الى الماء القليل فى الطريق

فیرید ان یغتسل و لیس معه اناء و الماء فی وهدة فان هو اغتسل رجع غسله فی الماء کیف یصنع قال ینضح بکف بین یدیه و کفا من خلفه و کفا عن یمینه کفا عن شماله ثم یغتسل «۲» بدعوی ان الامر بالنضح

---

(۱) الروایة ۳ من الباب ۹ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) الروایة ۲ من الباب ۱۰ من ابواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

بالکیفیّة المذکورة یکون من باب حیلة لعدم ورود ماء الغسل فی الوهدة التی فیها الماء فیستفاد من الروایة کون المعهود فی نظر الراوی عدم جواز الاغتسال بالماء المستعمل فی رفع الحدث الاکبر و سئل العلاج و بیّن علیه السّلام علاجا بنحو الذی بیّنه.

أقول قد وقع الکلام فی محتملات هذه الفقرة من الروایة ای قوله علیه السّلام «ینضح بکف بین یدیه و کفا من خلفه و کفا عن یمینه و شماله ثم یغتسل» حتّی عدّ بعض من الاعلام هذه الروایة من الروایات المشکلة.

اما الاحتمالات فنقول:

الاحتمال الاول: ان یکون النظر الی الأمر بالنضح لان یصیر اطراف الوهدة رطبا فإذا القی الماء علی بدنه للاغتسال و وصل نداوته الی الارض یدخل فی الارض و لا یسری فیدخل فی الماء و علی هذا الاحتمال کون العلاج لعدم وقوع ماء الغسل فی الماء و یبعد هذا الاحتمال کما حکی عن ابن ادریس رحمه اللّه ان جعل الارض مرطوبا بالماء لا یوجب ان تبلعه الارض بل مع رطوبة الارض یکون وصول الماء الی الوهدة ایسر.

الاحتمال الثانی: ان یکون الوجه فی النضح کون الاطراف نجسا فامر بالنضح لان یصیر الارض الواقعة اطراف الوهدة طاهرة فلا یرد الماء الملاقی مع محل النجس الذی صار نجسا علی الماء الواقع فی الوهدة.

و یبعد هذا الاحتمال ان سؤاله یکون من جهة ان الماء فی الوهدة و ماء غسله یرد فیه فاشکاله یکون من حیث الماء الّذی یغتسل منه و یرد فی الماء.

الاحتمال الثالث: ان یکون المراد من نضح الاطراف نضح اطراف البدن کی یصیر البدن و محل الغسل رطبا فاذا اشتغل بالغسل یصل الماء بلا صعوبة علی

البدن قبل ان یصل نداوته الی الماء الواقع فی الوهدة و علی هذا الاحتمال یکون بیان العلاج لعدم وقوع ماء الغسل فی ماء الواقع فی الوهدة و یبعّد هذا الاحتمال ظاهر الروایة لانّ ظاهرها النضح الی الاطراف و ان کان النظر الی النضح الی اطراف البدن کان المناسب التعبیر بغیر هذه الکیفیّة.

الاحتمال الرابع: ان یکون الامر بالنضح تعبدیّا کما یشهد به بعض اخبار اخر امر فیه بالنضح الی الاطراف قبل الوضوء و الغسل و هو من آداب الوضوء و الغسل بالماء القلیل و هذا الاحتمال و ان کان بعیدا باعتبار ان السائل یسأل العلاج و اجاب الامام علیه السّلام بجواب غیر مربوط بسؤاله عن العلاج.

لکن بعد ما لا یمکن توجیه الروایة بنحو یکون علاجا لما کان السائل مبتلی به فهذا الاحتمال احتمال فی الروایة و توجیه لها و یؤیده بعض الروایات الدالة علی ذلک و هنا احتمال آخر.

و هو الاحتمال الخامس الذی ذکره الفیض رحمه اللّه فی توجیه روایة من علی بن جعفر علیهما السّلام فیها هذا المضمون فقال ما حاصله هو ان السائل کان فرض کلامه الاغتسال و حیث ان الغالب فی من یحتاج الی الاغتسال هو ابتلاء بدنه بالنجاسة الخبثیّة و حیث ان الماء علی ما ذکره فی و هذه و لیس معه اناء یغترف منه و یغتسل فی نقطة اخری بل لا بدّ له ان باخذ الماء مثلا بکفه و یغتسل به

تدریجا و حیث انه واقع فی حیال الوهدة ینضح حال الغسل من بدنه النجس ماء النجس و یقع فی الماء الواقع فی الوهدة و یصیر ماء الوهدة لقلتها نجسة فما العلاج فی عدم ابتلائه بنجاسة ماء الوهدة فقال علیه السّلام ینضح الخ لانه إذا فعل هذا فالماء الذی یری انه یصل الی الوهدة لا یدری هل هو الماء الذی نضحه علی الارض او هو من نداوة غسله و غسالة بدنه النجس فحیث یشک فی ذلک فالماء الواقع فی الوهدة محکوم بالطهارة ظاهرا فهو

علاج لان لا یعلم بنجاسة ماء الوهدة و هذا الاحتمال احتمال قریب و یکون اقرب محتملات الروایة ثم علی تقدیر کون المراد من هذه الفقرة الاحتمال الاول او الثالث فغایة ما یستفاد منها کون بیان العلاج لعدم وقوع نداوة الغسل فی الماء الواقع فی الوهدة و اما کون نظر المسائل من العلاج و جواب الامام علیه السّلام فی عدم وقوع نداوة الغسل فی الماء الی ان مجرد وقوع ماء الغسل یوجب صیرورة ماء الوهدة مستعملا فی حدث الاکبر فلا یصح تتمیم الغسل به او الی آنه حیث یکون جنبا و الغالب نجاسة بدن الجنب فیعالج بهذا النحو حتّی لا یصیر الماء متنجسا فی حال الاغتسال فلا یمکن له الاخذ منه و ادامة غسله و الاحتمال الثانی لو لم یکن اقرب فلا اقل من مساواته مع احتمال الاول فلا یتم الاستدلال بها علی عدم جواز ماء المستعمل فی الحدث الاکبر فیرد الاحتمال الثانی ان نضح قطرات ماء الغسل لیس من الماء المستعمل فی الحدث الاکبر حتّی بناء علی القول بعدم جواز استعمال المستعمل فی الحدث الاکبر فی رفع الحدث علی ما یأتی إن شاء اللّه من ان نضح القطرات من الماء لا یجعل الماء مستعملا فی الحدث الاکبر.

ثم لو لم نفهم المراد من هذه الفقرة من الروایة فنقول ان سؤال السائل کان من باب فهم علاج ان لا یقع ماء غسله فی الماء و هذا یکون اما من باب کون المرتکز فی ذهنه عدم جواز استعمال ماء المستعمل فی رفع الحدث الاکبر فی رفع الحدث و اما من باب ابتلائه بنجاسة البدن و انه إذا اشتغل بالغسل ینضح ماء الملاقی مع النجس فی الماء فینجس الماء و لا ظهور للروایة فی الاحتمال الاول بل کل من الاحتمالین محتمل فلا یمکن التمسک بها لعدم الجواز. فتلخص من ذلک کله عدم وجود روایة تدل علی عدم جواز استعمال المستعمل فی رفع الحدث الاکبر فی رفع الحدث.

ثم انه قد یستدل علی جواز الاستعمال ببعض الروایات نذکره تتمیما للفائدة

فنقول بعونه تعالی منها ما رواها محمد بن مسلم قال قلت لابی عبد اللّه علیه السّلام الحمام یغتسل منه الجنب و غیره أغتسل من مائه قال نعم لا بأس ان یغتسل منه الجنب و لقد اغتسلت فیه و جئت فغسلت رجلی و ما غسلتهما الا ما لزق بهما من التراب «۱».

الانصاف عدم دلالتها علی الجواز.

و اما أولا: فلانه کما مرّ فی ماء الحمام علی ما هو المختار المستفاد من ادلته ان الماء الواقع فی الحیاض طاهر و وجه طهارته و عدم نجاسته هو اتصاله بالمادة فهو بهذا الاعتبار بحکم الجاری لان مادته کرا فاذا اغتسل فیه الجنب فرضا او وقع ماء غسله فیه لا یکون من الماء المستعمل فی الحدث الاکبر الذی أفتی بعض فقهائنا بعدم جواز استعماله فی رفع الحدث لان مورد عدم الجواز صورة کون الماء قلیلا.

و ثانیا: کما بینا فی طی الروایة الثانیة من ادلة المانعین کون الاغتسال فی الحیاض الصغار الواقعة فی الحمام غیر معلوم.

و لهذا اما ان یکون النظر من السؤال الی ان اغتسال الجنب و غیره یوجب تنجیس البدن لتنجیس الماء و الشاهد قوله یغتسل منه الجنب و غیره لان المراد من «غیره» کل من کان غیر الجنب فمن یغسل نفسه فی الحمام لاجل رفع القذارة و لو لم یکن یرید الغسل فماء غسله لیس مستعملا فی رفع الحدث الاکبر حتی یحتمل کون السؤال من حیث صیرورة الماء مستعملا فی رفع الحدث.

فالامام علیه السّلام بین ان مجرد اغتسال الجنب و غیره لا یوجب نجاسة الماء او البدن لان ماء الحمام بحکم الجاری باعتبار ان له المادة و لهذا قال غسل رجله کان من باب ما لزق به من التراب.

(۱) الروایة ۲ من الباب ۷ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۴۰۸

و اما ان کان نظر السائل الی ان نداوة ماء بدن الجنب حال اغتساله ینضح فی ماء الحمام فلا یجوز الاغتسال منه و یستفاد من جوابه علیه السّلام عدم بأس بذلک.

و لکن هذا لا یدل علی جواز استعمال ماء المستعمل فی رفع الحدث الأکبر.

لانه یأتی علیه السّلام ان نضح قطرات ماء الغسل فی الماء لا یضرّ و لا یصیر موجبا لصیرورة الماء الوارد علیه هذه القطرات مستعملا فی رفع الحدث الاکبر حتّی لا یصح استعماله فی رفع الحدث.

و اما ما قلنا فی الجواب الثانی من الروایة الثانیة من الروایات المانعین بان هذه الروایة تعارض الروایة الثانیة یکون نظرنا الی انه لو استظهر من الروایة الثانیة عدم جواز استعمال ماء الحمام لکونه مستعملا فی رفع الحدث یستفاد من هذه الروایة الجواز و لکن الحق عدم استفادة عدم الجواز.

و الجواز من حیث کون الماء مستعملا فی رفع الحدث الاکبر من کلیهما.

و منها ما رواها علی بن جعفر عن ابی الحسن الاول علیه السّلام قال سألته عن الرجل یصیب الماء فی ساقیة او مستنقع. أ یغتسل منه للجنابة او یتوضأ منه للصلاة إذا کان لا یجد غیره و الماء لا یبلغ صاعا للجنابة و لا مدا للوضوء و هو متفرق فکیف یصنع و هو یتخوف ان یکون السباع قد شربت منه فقال ان کانت یده نظیفة فلیأخذ کفا من الماء بید واحدة فلینضحه خلفه و کفا امامه و کفا عن یمینه و کفا عن شماله فان خشی ان لا یکفیه غسل راسه ثلث مرّات ثم مسح جلده بیده فان ذلک یجزیه و ان کان الوضوء غسل وجهه و مسح یده علی ذراعیه و راسه و رجلیه و ان کان الماء متفرقا فقدر أن یجمعه و الّا اغتسل من هذا و من هذا و ان کان فی مکان واحد و هو

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۴۰۹

قلیل لا یکفیه لغسله فلا علیه ان یغتسل و یرجع الماء فیه فانّ ذلک یجزیه «۱».

وجه الاستدلال هو انه بعد ما جوّز فی صورة عدم کفایة الماء للغسل ان یغتسل مع رجوع الماء الذی من نداوة غسله فی الماء و اختلاط الماء بالماء المستعمل فی الغسل و من اجزاء ذلک مع عدم وجدان ماء غیره یظهر الجواز حتّی فی صورة الکفایة و وجود ماء غیره و عدم وجود الضرورة من حیث قلة الماء.

لانه فی مورد التجویز یکون الماء بمقدار اقل الواجب من الغسل قهرا و الا لا معنی للأمر بالغسل فی هذا الحال فإذا کان الماء بمقدار یمکن الاغتسال علی وجه یرجع الماء فی الماء فیکون کافیا لان یغتسل بهذا الماء بدون ان یرجع الماء الغسل فی الماء بان یجعل یده فی الماء مثلا- و یمسّ بدنه بنحو التدهین لان هذا اقل ما یجزی من الغسل فعلی هذا لا یکون المورد مورد الاضطرار بوضع الماء المستعمل فی الماء حتّی یقال ان غایة ما یدل علیه الروایة صورة الاضطرار فیکون علی هذا المراد من عدم کفایة الماء لغسل الکفایة بمقدار المتعارف من صب الماء علی البدن وافرا فتدل الروایة علی عدم بأس بما یرد من الماء المستعمل فی الغسل فی الماء الذی یشتغل بالغسل منه و لو کان استعمال الماء المستعمل ممنوعا کان اللازم الأمر بالغسل بنحو المسح و التدهین حتّی لا یرد نداوة فی الماء مضافا الی ان التفصیل بین صورة الاضطرار و عدمه ضعیف لم ینقل الّا عن الصدوق رحمه اللّه و الشیخ رحمه اللّه.

أقول ما یرجع فی الماء من نداوة ما یستعمل فی الغسل ان کان بمقدار یغتفر کما نذکر إن شاء اللّه من ان القطرات التی ینضح من ماء الغسل و یقع فی الماء و یستهلک فیه لا یعدّ من الماء المستعمل فیکون مورد الروایة خارجا عن محلّ الکلام فعدم مانعیته لا یوجب عدم مانعة الماء المستعمل و مع کون الماء قلیلا یأخذ منه ممّا ینضح

(١) الرواية ١ من الباب ١٠ من ابواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

من البدن يقطع على الارض مقدار منه قهرا فما يقع فى الماء لا يكون الّا قطرات قليل يستهلك فى الماء فتكون الرواية دالة على الجواز مشكل فتأمل ثمّ لو لم تكن دليل على جواز الاستعمال يكفى ما بيّنا من ان مقتضى القاعدة الجواز.

نعم باعتبار الشهرة عند القد ماء ينبغى مراعات الاحتياط بانه مع وجود ماء آخر يتجنب عنه و مع الانحصار يجمع بين الغسل او الوضوء به و بين التيمم.

الامر الرابع: فى الماء المستعمل فى الاستنجاء

اعلم انّ المشهور هو انّ الماء المستعمل فى استنجاء الغاية بل البول طاهر و يرفع الخبث أيضا مع الشروط الآتية بل ادعى عليه الاجماع و عدم الخلاف فيه و لا يرى مخالف الّا ما ينقل من كلام السيّد رحمه اللّه و كلام المحقّق فى المعتبر بعد نقل كلام السيد فراجع لكن لا يجوز استعماله فى رفع الحدث و لا فى الوضوء و الغسل المندوبين على ما عرفت من المؤلف رحمه اللّه.

امّا الكلام فى طهارته و رفع الخبث به فمع قطع النظر عن الشهرة و الاجماع المدعى.

يستدل عليه بروايات الاولى و هى ما رواها ابن اذينة عن الاحول يعنى محمد بن النعمان قال قلت لابى عبد اللّه عليه السّلام اخرج من الخلاء فأستنجى بالماء فيقع ثوبى فى ذلك الماء الذى استنجيت به فقال لا بأس به «١».

الثانية: الرواية التى ذكرها فى العلل فى ذيل الرواية السابقة و هى ما رواها الصدوق فى العلل عن ابيه عن سعد بن عبد اللّه عن محمد بن الحسين عن محمد بن اسماعيل بن بزيع عن يونس عبد الرحمن عن رجل عن الغير كما فى الوسائل او العنز كما فى جامع احاديث الشيعة او عن لأحوال انه قال لابى عبد اللّه عليه السّلام «فى حديث»

(١) الرواية ١ من الباب ١٣ من ابواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

الرجل يستنجى فيقع ثوبه فى الماء الذى استنجى به قال لا بأس فسكت فقال او تدرى لم صار لا بأس به؟ قال قلت. لا و اللّه فقال: انّ الماء أكثر من القذر «١».

و ذكر فى جامع احاديث الشيعة الذى ألّف بامر زعيم الشيعة آيت اللّه العظمى البروجردى رحمه اللّه و اشرافه انه لم يوجد فى هذه الطبقة من يسمّى بالعنز و لا بالعيزا فى كتب الرجال نعم ذكروا عنزة و انه كان صحابيا. «٢»

الثالثة: ما رواها على بن الحكم عن أبان بن عثمان عن محمد بن النعمان عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال قلت استنجى ثم يقع ثوبى فيه و انا جنب فقال فقال لا بأس به «٣».

الرابعة: و هى ما رواها عبد الكريم بن عتبة الهاشمى قال سالت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذى استنجى به أ ينجّس ذلك ثوبه؟ قال: لا «۴».

هذه الروايات التى يمكن التمسك بها للمسألة.

اعلم ان مقتضى القاعدة الاوليّة هو نجاسة ماء الاستنجاء لان مقتضى عموم ما دل على انفعال الماء القليل هو نجاسة ماء الاستنجاء إذا كان قليلا و كذا مقتضى القاعدة المستفادة من الادلة انّ كل نجس ينجّس فاذا لاقى الماء عين النجس من البول و الغائط فينجس الماء

فلو کان لنا دلیل نرفع الید عن العموم و القاعدة بالدلیل.

اما الـدلیل: ان کان هو الاجماع المـدعی فیمکن الخدشـة فیه لان وجود اجماع کاشف عن وجود نص غیر ما بایـدینا من الروایات غیر معلوم فلیس فی البین الا الروایات المتمسکة بها فنقول بعونه تعالی.

(۱) الروایة ۲ من الباب ۱۳ من ابواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

(۲) جامع احادیث الشیعة، ج ۲، ص ۵۰.

(۳) الروایة ۴ من الباب ۱۳ من ابواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

(۴) الروایة ۵ من الباب ۱۳ من ابواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۴۱۲

ان مفاد الروایة الاولی و الثانیة و الثالثة عدم الباس بما لاقی من الثوب ماء الاستنجاء و مفاد الرابعة عدم تنجّس ماء الاستنجاء ثوبه. فهنا کلام. فی المراد من ماء الاسـتنجاء. و انه هل هو خصوص الماء المسـتعمل فی تطهیر موضع الغائط بدعوی انّ الاسـتنجاء یکون غسـل موضع النجو و هو الغائـط فعلی هـذا تکون الروایـات دالـة علی عـدم البـاس و عـدم نجاسـة ملاـقی خصوص ماء المسـتعمل فی تطهیر موضوع الغائط و لا یشـمل ماء المسـتعمل فی تطهیر موضع البول. او هو یعم کلیهما ای الماء المستعمل فی تطهیر کل من موضع البول و الغائط.

الحق، الثانی، امّا أولا فکما تری فی اللغة کما نقل الاستنجاء یکون عبارة عن غسل موضع النجو کذلک نقل کما فی اقرب الموارد انه یقال بالاستنجاء الاستنجاء لانه مأخوذ من النجو و هو الاستتار لان الشخص فی هذا الحال یطلب موضعا یستتر نفسه عن الناظر.

و أما ثانیا: فلو فرض کون الاستنجاء لغة غسل موضع النجو ای الغائط.

و لکن بعد کون السؤال و الجواب مربوطا الی الاستنجاء الخارجی و هو غالبا لو لم نقل دائما لا ینفک عن الاستنجاء عن البول لان من یبتلی بـدفع الغائط یبتلی غالبا فی حال ابتلائه بـدفعها بالابتلاء بـدفع البول و لا ینفک الثانی عن الاول غالبا فمع هذه الخارجیة و انّه إذا اسـتنجی و یطهر موضع الغائط یطهر موضع البول و یقع قهرا ماء استنجائهما فی موضع واحد فاذا قال لا بأس به یستفاد عدم الباس بماء اسـتنجاء کل من البول و الغائط لانه مع هـذه الخارجیّة ان کان نظر الشارع نجاسة ماء اسـتنجاء البول کان علیه البیان بمقتضـی الحکمة فی جواب السائل فمن عدم بیانه نکشف اطلاق حکمه لکل من استنجاء البول و الغائط.

و هنا کلام آخر و هو ان المراد من قوله علیه السّلام فی الروایات المتقدمة «لا بأس» او

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۴۱۳

«لا» فی جواب السائل «أ ینجّس ذلک ثوبه» هل المراد انه لا بأس به او لا ینجّسه لکون الماء طاهرا فلا ینجس الثوب الملاقی له فتـدل الروایـات علی طهـارة مـاء الاسـتنجاء و عـدم صـیرورته نجسـا بملاقاته للبول و الغائط و بعبارة اخری تکون الروایات مخصـصة لعموم نجاسـة مـاء القلیـل بملاقـاته للنجس کمـا علیه المشـهور و ادعی علیه الاجمـاع او یکون المراد من عـدم البـاس بـالثوب الملاـقی لماء الاسـتنجاء او عـدم تنجسه ان الثوب لاـ ینجس لاـ من بـاب طهـارة ماء الاسـتنجاء بل من باب عـدم تنجیسه الثوب فالماء مع نجاسـته لا ینجس الثوب الملاقی له بمقتضـی هذه الاخبار و بعبارة اخری مقتضـی القاعدة و ان کان تنجیس کل نجس ما یلاقیه و لکن نقول فی مـا نحن فیه بعـدم تنجیس مـاء الاسـتنجاء ملاقیه لاجل الـدلیل فعلی هـذا تکون الروایات المتقدمـة مخصـصة لعموم قاعـدة کل نجس ینجس و یحتمل کون هـذا معنی العفو الـذی ینسب الی السیـد و المحقق رحمهما اللّه انهما قالا به لانه بعـد دلالـة الروایـة الرابعة علی عدم نجاسة الثوب فلا نفهم منه الّا العفو عن الحکم بنجاسة هذا الملاقی.

اعلم ان ما یمکن ان یقال فی المقام انّ الروایات تـدل بالملازمـة العرفیة علی الاحتمال الاول اعنی طهارة ماء غسالة الاسـتنجاء بدعوی

ان مفهوم المطابقى من الروايات و ان كان عـدم الباس او عـدم نجاسة ثوب الملاقى له و لكن بعدم ما نرى كثيرا فى الابواب المختلفة انهم عليهم السّلام فى مقـام التعبير عن طهـارة شـىء او نجاسـته يقولون مثلاـ لا تجتنب او اجتنب او لا تغسل او اغسل او لا بأس او فيه بأس مثلا فى مقام نجاسة البول لا يقع تعبير بانه نجس بل نكشف ذلك من قولهم صبّ عليه الماء او اغسله او اغسله مرتين بل فى نوع ما نلتزم بكونه من النجاسات لم نكشف ذلك الا بهذه الملازمة العرفية اى من اثر المترتب عليه من اجتنب او اغسل او صب عليه الماء او لا تصلّ فيه و امثال هذه التعبيرات فتلخص ان بعد هذه المغروسية إذا قال فى

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج١، ص: ٤١٤

الثوب الملاقى لماء غسالـة الاسـتنجاء لا بأس به او لا ينجسه نفهم بالملازمة العرفية عدم كون الماء نجسا و ان الماء يكون طاهرا فعلى هذا نقول نكشف من هذه الروايات بضميمة هذه الملازمة العرفية ان عموم الدال على نجاسة الماء القليل بملاقات النجاسة صارت فى مورد غسالـة الاسـتنجاء مخصـصـة و كـذلك عموم قاعـدة كل نجس ينجس لان هـذا الماء مع ملاقاته للبول و الغائط لم يصـر نجسا و بعبارة اخرى يخصـص بهذه الروايات كل من العمومين فتكون النتيجة طهارة غسالة ماء الاسـتنجاء. ثم انه لو لم نقل بذلك فرضا و قلنا بان غايـة ما يستفاد من الروايات الواردة فى الباب عـدم بأس او عـدم نجاسة ملاقى غسالة الاسـتنجاء و اما كون منشأ ذلك طهارة هذا المـاء او كون منشأه «انّ المـاء مع كونه متنجّسـا» و لكن لاـ يكون منجسـا لملاـقيه فلاـ نـدرى ذلـك فيـدور الاـمر بين كون الروايـات مخصـصـة لعموم انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة و بين كونها مخصـصـة لقاعدة كل نجس ينجس فهل يقال نعلم اجمالا بتخصـيص احـد العامين فمع هـذا العلم الاجمالى لا يمكن التمسك بعموم كل منهما للمورد فلا يمكن القول بنجاسة ماء غسالة الاسـتنجاء بعموم انفعال ماء القليل و لا بعموم كل نجس ينجس لنجاسـة ملاقى الماء من الثوب و غيره «لان مورد الروايات و ان كان الثوب و لكن نعلم بعدم خصوصية للثوب».

او يقال بان الـدوران يكون بين تخصـيص كل من عموم انفعال ماء القليل بملاقاة النجاسـة و قاعدة كل نجس ينجس و بين تخصـيص خصوص عموم القاعدة.

لانه بناء على طهارة ماء غسالة الاستنجاء يلزم تخصيص كل من العمومين.

امـا عموم انفعـال مـاء القليـل فلان هـذا ماء قليل و على الفرض لم يصـر نجسا بملاقاة النجاسـة و اما عموم القاعـدة فلان هـذا الماء مع ملاقاته لعين النجس من البول او الغائط او كليهما لم يصر على الفرض منجسا للثوب و غيره فيخصّص فى مورده

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج١، ص: ٤١٥

عموم القاعدة.

و اما بناء على النجاسة الماء و العفو عن نجاسة ملاقيه فلا يلزم الا تخصـيص عموم خصوص قاعدة كل نجس ينجس و مع دوران الامر بين تخصـيص عمومين و بين تخصـيص عموم واحد فالالتزام بتخصيص واحد اهون و بعبارة اخرى تخصيص عموم القاعدة مسلم على كل حال سواء كان الماء طاهرا او نجسا امّا على النجاسـة فلان الحكم بعـدم نجاسـة الثوب الملاقى للماء موجب لتخصـيص عمومها و على فرض الحكم بطهارة الماء فالحكم بعـدم نجاسـة الماء مع ملاقاته لعين النجس يوجب تخصـيص القاعـدة أيضا. فتخصـيص عموم القاعـدة فى المورد مسلّم و نشـك فى انه هل يخصـص عموم انفعال الماء القليل أم لا فمع الشك يأخـذ بعمومه و يحكم بكون هـذا المورد اعنى هذا الماء القليل الملاقى للنجس محكوما بحكم عموم انفعال الماء القليل.

و بعبارة ثالثـة نقول بان خروج المورد اعنى الثوب الملاقى لماء غسالـة الاسـتنجاء عن تحت عموم قاعـدة كل نجس ينجّس معلوم لان الماء ان كان واقعا طاهر فالمورد خارج عن تحت هـذا العموم موضوعا اعنى يكون تخصـصا فليس محكوما بحكم عموم القاعدة و ان كان الماء المفروض نجسا فيكون ما دل على طهارة الثوب الملاقى له مخصـصا لهذا العموم فنعلم بعدم شمول عموم القاعدة للمورد و يبقى الشـك فى انه هـل خصـص عموم انفعـال مـاء القليـل بالنجاسـة فى المورد أم لاـ و هـل المورد و هـذا الفرد اعنى ماء الاسـتنجاء

محکوم بحکم اصالـة العموم أم لاـ فیتمسّـک بـالعموم لاـن فی الشـک فی التخصـیص یکون المرجع هو اصالـة العموم فتکون النتیجة نجاسة ماء الغسالة و طهارة ما یلاقیه.

و مما قلنا یظهر لک ما فی کلام الشیخ و العلامة الانصاری رحمه اللّه و کلام العلامة

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۴۱۶

الهمدانی رحمه اللّه و کلام بعض اعاظم المعاصرین فی مستمسکه من النظر فی هذا المقام.

اما فی کلام الشیخ. فلانّ ما افاد فی وجه بقاء عموم انفعال الماء القلیل و تعیّن الحکم بنجاسـة ماء غسالـة الاسـتنجاء بان قاعدة نجاسـة ملاقی النجس ساقطة علی کل حال للعلم الاجمالی بسقوطها اما فی ملاقی ماء الاستنجاء بناء علی نجاسة الماء و اما فی نفس الماء بناء علی طهارته لانه لاقی البول او الغائط فیتعین الاخذ بعموم انفعال الماء القلیل.

وجه النظر هو ان المورد الذی صار محل الإشـکال من حیث کونه تخصـیصا لعموم انفعال الماء القلیل او لقاعده کل نجس ینجّس هو ملاقی الاسـتنجاء ففی مورده لا بدّ اما من الالتزام بتخصیص العام الاول او الثانی او کلیهما و فی هذا المقام کما قلنا نعلم تفصیلا بعدم کون المورد محکوما بحکم عموم کل نجس ینجّس قطعا.

امـا بنـاء علی طهـارة المـاء فالملاـقی له غیر محکوم بحکمه تخصّ‌صا. و امـا بنـاء علی نجاسـته فأیضـا ملاقیه غیر محکوم بحکم عموم القاعدة تخصـیصا فعدم شمول عموم القاعدة للمورد معلوم و نشک فی انه هل خرج المورد من تحت عموم انفعال الماء القلیل فببرکة اصالـة العموم نحکم ببقائه تحت العموم فالنتیجـة کما قال الشـیخ رحمه اللّه أیضا الحکم بنجاسـة الماء لکن لا حاجـة فی وجهه الی ما افاده رحمه اللّه.

و اما فی الکلام العلامـة الهمـدانی رحمه اللّه فلان ما افاده من انه یدور الامر فی ما نحن فیه بین تخصـیص عموم انفعال الماء القلیل و تخصـیص مـا دل علی عـدم جـواز اسـتعمال النجاسـات فی المـاکول و المشـروب و مع مـا نری من جواز اسـتعمال مـاء الاسـتنجاء فی المأکول و المشروب لا اجماع علیه و مع هذا الدوران یکون تخصیص عموم انفعال

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۴۱۷

الماء القلیل اهون. «۱»

وجه النظر:

امـا أولا: فلانه تارة یتمّ المطلب بالاجماع فیمکن ان یـدّعی ان الاجماع قائم علی طهارة ماء الاسـتنجاء من رأس فلا حاجـة الی الورود فی البحث عن مفاد الاخبـار و بیـان أنّه مع الشـک فی کون طهـارة ملاقی ماء الاسـتنجاء یکون من باب تخصـیص لعموم انفعال الماء القلیل او لعموم قاعدة کل نجس ینجّس.

و ثانیـا: انه لو دار الاـمر بین تخصـیص عموم انفعـال المـاء القلیـل و بین عموم الـدال علی عـدم جواز اسـتعمال النجس فی الماکول و المشروب فلم یکون تخصیص الاول اهون فتأمّل.

و اما فی کلام صاحب المسـتمسک «۲» مد ظله فلان ما قال فی مقام الإشـکال بکلام الشـیخ رحمه اللّه من انّ وجه الالتزام بتخصـیص عموم الانفعال لیس لتقـدیم قاعدة النجاسة علیه بل للدلالة الالتزامیة العرفیة کما نحن أیضا قلنا ففیه ان منشأ ان الشـیخ رحمه اللّه یقول فی صدر کلامه بان تخصیص عموم الانفعال یکون اولی هو ظاهرا هذه الملازمة العرفیّة.

و اما ما قال من انه کما یکون التعارض بین عموم القاعـدة بالنسـبة الی ملاقی ماء الاسـتنجاء و بین هـذا العموم بالنسبة الی نفس الماء الملاقی للبول او الغائط کذلک یکون التعارض بین عموم القاعدة بالنسـبة الی ملاقی الماء و بین عموم انفعال الماء القلیل بالنسـبة الی نفس ماء الاستنجاء فیوجب ذلک سقوط العمومین عن الحجیة.

فیه النظر کما مرّ لانه خروج المورد عن تحت عموم القاعدة تخصیصا او تخصصا

گلپایگانی، علی صافی، ذخیرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ۱۰ جلد، گنج عرفان، قم - ایران، اول، ۱۴۲۷ ه ق

ذخیرة العقبى فى شرح العروة الوثقى؛ ج۱، ص: ۴۱۷

(۱) مصباح الفقیه، ج ۱، ص ۳۲۸- ۳۲۹.

(۲) مستمسک، ج ۱، ص ۲۱۸.

ذخیرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۱۸

معلوم فلا یمکن الاخذ باصالة العموم فیه و نشک فی وقوع التخصیص فی عموم انفعال الماء القلیل و المحکم فیه اصالة العموم فتکون النتیجة نجاسة ماء الاستنجاء فافهم فتلخص مما قلنا انه لو لم نقل بان الروایات الواردة فی الباب تدل علی طهارة ماء الاستنجاء و یقع الشک فی ان الحکم بطهارة ملاقیه من باب تخصیص عموم انفعال الماء القلیل او تخصیص عموم قاعدة کل نجس ینجّس لا بدّ من الالتزام بخروج المورد عن عموم القاعدة و کونه محکوما بحکم عموم الانفعال و اما لو قلنا بان قوله علیه السّلام فی الروایات لا بأس او لا فی جواب قول السائل ینجسه ذلک تدل بالالتزام العرفی علی طهارة الماء کما هو المتعارف و المتفاهم

من ملازمة الباس و عدم الباس او الغسل و عدمه للطهارة او النجاسة کما هو الظاهر من الکلام فنقول بطهارة غسالة ماء الاستنجاء و مع طهارته یرفع الخبث أیضا لانه ماء طاهر و هو یرفع الخبث هذا بالنسبة الی طهارته و رفع الخبث به.

و اما الکلام فی انه هل یرفع الحدث و هل یجوز الوضوء و الغسل المندوبان به أم لا.

فنقول بعونه تعالی بانه لو التزمنا بنجاسة ماء غسالة الاستنجاء و ان غایة ما یستفاد من الاخبار المتقدمة هو طهارة خصوص ملاقیه فلا اشکال فی ان ماء غسالة الاستنجاء لا یرفع الحدث بل لا یرفع الخبث أیضا و لا یجوز الوضوء و الغسل المندوبان به. و اما لو قلنا بطهارته کما لا یبعد ذلک فالالتزام بعدم کونه رافع الحدث لا یکون له وجه الا ما ادعی من الا اجماع علی عدم کونه رافع الحدث و لا جواز استعماله فی الوضوء و الغسل المندوبین

و اما استفادة ذلک من روایة ابن سنان المتقدمة ذکرها فی المسألة السابقة ای فی الماء المستعمل فی الحدث الاکبر بدعوی ان المستفاد منها هو ان الماء الذی یغسل

ذخیرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۱۹

به الثوب و یغتسل به الرجل من الجنابة لا یجوز ان یتوضأ منه و اشباهه فنتعدی منه الی المورد و یقال کما لا یجوز استعمال الماء المستعمل فی الخبث غیر الاستنجاء کذلک غسالة الاستنجاء فلا وجه له.

اما أولا: فالروایة ضعیفة السند کما عرفت فی الماء المستعمل فی الحدث الاکبر

و أما ثانیا: فلان هذا قیاس مع الفارق لاحتمال کون المستعمل فی رفع حدث غیر الاستنجاء له خصوصیة لا تکون فی المستعمل فی الاستنجاء کما یکون للمستعمل فی الاستنجاء بعض خصوصیات لیس فی المستعمل فی رفع حدث غیر الاستنجاء.

و أما ثالثا: بعد حمل روایة ابن سنان علی صورة کون الماء المستعمل فی الجنابة نجسا و کون منشأ النهی نجاسة الماء ففی المقام علی الفرض یکون الماء المستعمل فی الاستنجاء طاهرا.

و بعد کون الدلیل منحصرا ببعض الاجماعات المنقولة فیمکن ان یخدش فیه الشخص و لا یقتضی بما حکی عن صاحب الجواهر رحمه اللّه لعدم وجود اجماع کاشف عن وجود نص آخر فی المسألة غیر ما بایدینا و لهذا نقول الاحوط عدم استعماله فی رفع الحدث و لا فی الوضوء و الغسل المندوبین.

الامر الخامس: قال المؤلف رحمه اللّه و اما المستعمل فى رفع الخبث غير الاستنجاء

فلا- يجوز استعماله فى الوضوء و الغسل و فى طهارته و نجاسته خلاف و الاقوى ان ماء الغسل المزيلة للعين نجس و فى الغسلة لغير المزيلة الاحوط الاجتناب.

أقول اما الكلام فى عدم جواز استعماله فى الوضوء و الغسل.

فبناء على الالتزام بالنجاسة فلا ينبغى الإشكال فيه لان الماء النجس لا يجوز

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٢٠

التوضى و الغسل منه و لو قلنا بالاحتياط الواجب فأيضا نحتاط فى الوضوء و الغسل منه.

و اما لو التزمنا بالطهارة مطلقا او فى خصوص الغسلة الغير المزيلة فليس وجه يعتنى به الا ما تقدم من رواية عبد اللّه بن سنان المتقدمة ذكرها فى الماء المستعمل فى الحدث الاكبر انه هل يصح الوضوء و الغسل منه أو لا. و قد عرفت ضعف سندها و موردها و ان كان الماء المستعمل فى الخبث و المستعمل فى الحدث الاكبر لانه قال عليه السّلام فيها. الماء الذى يغسل به الثوب و يغتسل به الرجل من الجنابة لا يجوز ان يتوضأ منه» لكن يحتمل كون الحكم بعدم جواز الوضوء من باب ابتلاء الماء بالنجاسة لا لكونه مستعملا فى الخبث و انه على تقدير الدلالة يدل على عدم جواز الوضوء و اما الغسل فلا يدل عليه الّا ان يقال نعلم عدم الفرق بينهما او انه بعد عدم جواز الوضوء لا يجوز الغسل بطريق الاولى. و ان ابى عن ذلك فنقول آنها ضعيفة السند لا يمكن التعويل عليها فيبقى الاجماع المدعى على عدم جواز رفع الحدث به و حيث ان الاجماع منقول لا- يحصل اليقين منه بقول المعصوم عليه السّلام او نص مقبول لا يمكن الافتاء بعدم الجواز، نعم لا يترك الاحتياط بعدم استعماله فى رفع الحدث.

و اما الكلام فى نجاسته و طهارته فقد اختلف فيه كلام الاصحاب رضوان للّه عليهم.

فهم بين من يقول بالنجاسة مطلقا و هذا هو الاشهر او المشهور بل ادعى عليه الاجماع فى بعض الكلمات و ان اشكل فى ان الاجماع المدعى يكون بالنسبة الى بعض افراده لا مطلقا و بين من يقول بالطهارة مطلقا و هو قول نادر تقريبا.

و بين من يقول بالتفصيل و هم باعتبار اختلاف فى التفصيل بين أقوال التفصيل بين الغسلة المزيلة اللعين و غيره و بين غساله ولوغ الكلب و بين غيره

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٢١

و غيرهما من التفاصيل حتّى عدوا عشرة اقوال.

على كل حال ليست المسألة مع هذا الاختلاف مما يتم بالاجماع بل لا بدّ من عطف عنان الكلام الى ما يستفاد من الادلة و الآثار غير الاجماع فنقول بعونه تعالى.

يستدلّ على النجاسة بوجوه:

الوجه الاول: ما يدل على نجاسة ماء القليل بملاقات النجاسة و اعلم انه تارة يستدل فى هذا المقام بمفهوم الاخبار الواردة الدالة على ان الماء إذا بلغ قدر كر لا ينجّسه شيء فكما عرفت فى مبحث الماء الراكد اذا يمكن الإشكال فيه بعدم عموم المفهوم و انّ نقيض السابة الكليّة يكون موجبة جزئية فلا يستفاد منها الا ان ماء القليل ينجس بالملاقات فى الجملة و لهذا صار الشيخ الانصارى رحمه اللّه و بعض من تاخر عنه الى بيان كون العموم للمفهوم.

فيمكن للخصم دعوى عدم العموم للمفهوم و لكن كما قدمنا فى محله ليس الدليل على نجاسة الماء القليل بملاقات النجاسة مجرد مفهوم هذه الطائفة من الاخبار بل يستفاد ذلك من بعض الاخبار الآخر قدّمنا ذكره.

و البحث هنا بعد المفروغية عن نجاسة الماء القليل بملاقات النجس كما هو مورد اعتراف القائلين بالطهارة و بعد دلالة بعض العمومات أوّلا ـ الاطلاقات على ذلك و ان الماء القليل ينجس بالملاقات فالغسالة الخارجيّة من الخبث ماء قليل لاقى النجس فهو ينجس بملاقات النجس و لا يكون فرق بين الوارد على النجس او العكس لانه بناء على هذا العموم لكل فرد منه يكون له حكم العام بحكم اصالة العموم و يتبعه لكل فرد اطلاق الاحوالى فى جميع حالاته فهذا الفرد من الماء القليل فرد للعام و إذا شككنا فى ان هذا الحكم له فى بعض حالاته مثل خصوص حال

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٢٢

ورود النجس عليه او جميع حالاته حتى مثل حال وروده على النجس فاطلاقه الاحوالى يقتضى كون الحكم له فى كلتا الحالتين.

و ان كان الدليل مطلقا لا عموما فتكون النتيجة كون الطبيعة مركز الحكم ففى كل فرد تحققت الطبيعة فالحكم له و فى المورد يكون الفرد فردا لطبيعة القليل فيعرضه حكم الطبيعة و هو نجاسته بملاقات النجس.

و ما قيل من ان هذا العموم او الاطلاق معارض مع ما يستفاد من الادلة أيضا و هو ان المتنجس لا يطهّر فان صار الماء نجسا بملاقات الموضع المتنجس لا يمكن ان يطهّر واضح الفساد كما ذكر بعض الاعاظم رحمه اللّه.

أولا: بالنقض بحجر الاستنجاء فانه مع صيرورته متنجّسا بملاقات الموضع يطهّر الموضع.

و ثانيا: بان هذا الحكم يكون للماء قبل الملاقات للنجس الذى يطهره و بعبارة اخرى يشترط فى الماء الذى يستعمل فى التطهير طهارته قبل الاستعمال و مع قطع النظر عن الملاقات مع محل المتنجس او الشى المتنجس او الشى النجس و الدليل معتبر و ذلك لا يدل على ازيد من هذا بل لا يمكن ان يكون الدليل المتكفل لهذا الشرط ناظرا الى ما يطرى على الماء بعد استعماله فى التطهير لان هذا من فروع الحكم فلا يمكن قيده فى موضوع الحكم فالدليل الذى يعتبر طهارة المطهر لا يدل الا على كونه مطهرا مع قطع النظر عن الاستعمال و هو طاهر على الفرض قبل الاستعمال.

و اما صيرورة نفس التطهير سببا لتنجيس المطهّر من باب انتقال القذارة التى كانت فى المتنجس الى لماء كما يكون كذلك فى القذارات العرفية فلا يضر اصلا.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٢٣

الوجه الثانى: رواية عبد اللّه بن سنان المتقدمة ذكرها عند الكلام فى الماء المستعمل فى رفع الحدث الاكبر بدعوى ان قول ابى عبد اللّه عليه السّلام فيها «الماء الذى يغسّل به الثوب و يغتسل به الرجل من الجنابة لا يجوز ان يتوضأ منه و اشباهه» يدل على عدم جواز الوضوء من الماء الذى يغسّل به الثوب و ليس وجه عدم جواز التوضى به الّا صيرورته نجسا لانه غسالة الخارجة مما يغسّل به الثوب النجس و فيه.

أولا: عدم جواز التوضى اعم من نجاسته لانه يمكن ان يكون منشأ عدم جواز التوضى به صيرورته مستعملا فى ازالة الخبث لا نجاسته.

و لكن يمكن ردّ هذا الجواب بما قلنا عند التعرض للرواية بان عدم جواز الوضوء ملازم بالملازمة العرفية مع النجاسة كما ترى نظائره كثيرا فى باب بيان النجاسات.

و أما ثانيا: بضعف سند الرواية باحمد بن هلال العبرتائى كما تقدم.

الوجه الثالث: هى ما رواها العيص بن القاسم قال سألته عن رجل اصابته قطرة من طشت فيه وضوء قال ان كان من بول او قذر فيغسل ما اصابه و زاد فى بعض النسخ «و هذه الزيادة لم يذكرها صاحب الوسائل» و ان كان من وضوء الصلاة فلا يضرّ. «١»

اما دلالتها على ان غسالة البول او القذر نجس فلا اشكال فيه.

و الإشكال بان مورد الرواية لعله كان ماء يستعان به لإزالة العين فلا تدل على نجاسة ما يستعمل فى التطهير.

(١) الرواية ١۴ من الباب ٩ من ابواب الماء المضاف قال روى الشهيد فى الذكرى و غيره.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ۴٢۴

ليس فى محله لان الجواب بانّه ان كان من بول او قذر فيغسل ما اصابه، بدون استفصال ان الماء الواقع فى الطشت من الماء الذى يستعان به لإزالة العين او كان مستعملا فى التطهير يدل على نجاسة الماء مطلقا و لو كان مستعملا فى التطهير.

و لكن الإشكال واقع فى سند الرواية.

أولا: من باب كونها مرسلة.

و اجيب عنه بانّ الشيخ رحمه اللّه رواها فى الخلاف و بعد عدم احتمال المشافهة يكون ظاهر النسبة الى العيص انه وجدها فى كتابه و طريق الشيخ رحمه اللّه الى كتابه حسن جدا و استشكل بانه على فرض كون طريقه حسنا فى بعض كتبه لا يدل على كون روايته فى غيره بطريق حسن.

و ثانيا: من باب كونها مضمرة لان العيص قال سألته و لم يذكر المروى عنه و اجيب بان المعلوم ان المروى عنه هو الامام عليه السّلام و الاضمار وقع من تقطيع الاخبار فلا اشكال من هذا الحيث.

أقول و الانصاف ان الاتكاء بهذه الرواية فى نفسها بحيث لو لم يكن لنا دليل آخر يمكن الاعتماد عليه مشكل.

الوجه الرابع: دلالة الروايات الواردة فى ماء الحمام بالنهى عن غسالة الحمام و فيه مع اجمال المراد من غسالة الحمام و انه الماء الذى فى الحياض او الماء الذى يخرج من نداوة ما يستعمله الاشخاص حين الغسل او الغسل مضافا الى وجود ما يعارضه فى مورده.

الوجه الخامس: و هى ما رواها عمار الساباطى عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال سألته عن الكوز و الاناء يكون قذرا كيف يغسل و كم مرة يغسل؟ قال: يغسل ثلاث

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ۴٢۵

مرّات يصيب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه، ثم يصيب فيه ماء آخر فيحرك فيه.

ثم يفرغ ذلك الماء ثم يصيب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه و قد طهر «١».

وجه الاستدلال انه لو لم تكن الغسالة نجسة لما كان التطهير متوقفا على فراغ الماء بعد صب كل مرة خصوصا فى الدفعة الثالثة.

لانه لو امكن ان يقال بان الامر بالافراغ بعد المرة الاولى و الثانية كان لصدق الغسل عليه او لعدم جواز استعمال الماء المستعمل فى التطهير.

فلا يمكن ان يقال بذلك فى الامر بالافراغ بعد المرة الثالثة.

و ما قيل من ان الامر بالافراغ لعله كان من باب قضاء العادة عليه من استقذار النفس من الماء المستعمل عرفا.

مدفوع بان هذا خلاف ظاهر الرواية لان ظاهرها توقف التطهير عليه.

و اما كون الامر بالافراغ حتّى فى المرتبة الثالثة لاجل توقف نفس الغسل عليه لا تعدد الغسل يمكن دعواه.

و ما قال العلامة الهمدانى رحمه اللّه من انه ان كان الافراغ دخيلا فى صدق الغسل فلا بدّ ان تلتزم فى الكثير و الجارى و المطر. «٢»

يمكن دفعه بانه لا ملازمة بينهما كما انه ربما يلتزم الشخص باعتبار انفصال الغسالة فى القليل لا فى غيره- فتلخص مما مرّ ان العمدة فى وجه النجاسة الوجه الاول نعم لا بأس بجعل سائر الوجوه مؤيدا للمطلب.

و اما ما يتمسك به لطهارة غسالة الخبث غير الاستنجاء امور:

---

(١) الرواية ١ من الباب ۵٣ من ابواب النجاسات و الاوانى و الجلود من الوسائل.

(٢) مصباح الفقيه، ج ١، ص ٣٠٨.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۲۶

الامر الاول: بعض الاخبار.

منها الرواية الثانية التى قد منا ذكرها فى طى الكلام فى ماء الاستنجاء المتمسكة بها لطهارتها و هى ما رواها الاحول انه قال لابى عبد اللّه عليه السّلام «فى حديث» الرجل يستنجى فيقع ثوبه فى الماء الذى استنجى به فقال لا بأس فسكت فقال او تدرى لم صار لا بأس به؟ قلت لا و اللّه فقال انّ الماء أكثر من القذر «۱».

بدعوى ان النظر فى طهارة ماء الاستنجاء و عدم الباس به هو كون الماء اكثر من القذر ففى كل مورد يكون الماء اكثر لا ينجّسه القذر فلا ينجّس غسالة الخبث بعد كونها أكثر من القذر.

و فيه أولا ان لخصم لا يأخذ بهذا النظر و الا تكون النتيجة عدم نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة إذا كان أكثر من النجاسة.

و ثانيا: كما عرفت كانت الرواية ضعيفة السند.

منها ما ورد فى غسالة الحمام من عدم الباس به مع انها لا تنفك من ملاقاتها للنجاسة غالبا. مثل مرسلة ابى يحيى الواسطى عن بعض اصحابنا عن ابى الحسن الماضى عليه السّلام. قال: سئل عن مجتمع الماء فى الحمام من غسالة الناس يصيب الثوب قال لا بأس «۲» و فيه.

اما أولا: فلان غسالة المجتمعة من ماء الحمام كما انها غالبا غير منفكة عن الماء المستعمل كذلك غير. منفكة من ملاقاتها لعين النجس لدخول اليهودى و النصرانى و المجوسى غالبا حماماتهم فان تم دلالة الرواية يكون مفادها ما لا يلتزم به الخصم

---

(۱) الرواية ۲ من الباب ۱۳ من ابواب الماء المضاف من الوسائل.

(۲) الرواية ۹ من الباب ۹ من ابواب الماء المضاف من الوسائل.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۲۷

أيضا و هو عدم انفعال الماء القليل بالنجاسة و لهذا لا بدّ لنا و للخصم من توجيه الرواية على نحو لا ينافى مع ما اخترنا كما هى قابلة لذلك انصافا فيحمل اما على الغسالة التى لا يعلم نجاستها الواقع فيها الخلاف بين العلماء.

و اما ان يقال بان عدم الباس بها يكون من باب كونها متصلا بالمادة.

و يؤيد ذلك بل يمكن دعوى كونها شارحة للرواية المتقدمة ما رواها حنان قال: سمعت رجلا يقول لابى عبد اللّه عليه السّلام انى ادخل الحمام فى السحر و فيه الجنب و غير ذلك فاقوم فاغتسل فينتضح علىّ بعد ما افرغ من مائهم قال أ ليس هو جار قلت بلى قال لا بأس به «۱».

و ثانيا: ان الرواية مرسلة لان الواسطى يروى عن بعض اصحابنا و هو غير معلوم.

و منها ما رواها محمد بن النعمان عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال قلت له استنجى ثم يقع ثوبى فيه و انا جنب فقال لا بأس «۲» بدعوى انّ قول السائل «و انا جنب» يحتمل ان يكون لاجل كون الماء مستعملا فى رفع خبث الجنابة اى المنى مضافا الى كونه مستعملا فى الاستنجاء فترك استفصال الامام عليه السّلام مع الجواب بقوله لا بأس به. مع كون محتمل قوله و انا جنب كون بدنه نجسا بالخبث. فالماء صار مستعملا فى الخبث و فى الاستنجاء دليل على عدم الباس بهما فتدل على طهارة الماء المستعمل فى الخبث و فيه مضافا الى احتمال كون مورد السؤال كونه جنبا لا ان يكون فى بدنه قذارة المنى و الا كان الحرى ان يعبّر بتعبير آخر.

غاية ما يستفاد منها طهارة ماء المستعمل فى الاستنجاء و لو كان فى موضع

---

(۱) الرواية ۸ من الباب ۹ من ابواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

(۲) الروایة ۴ من الباب ۱۳ من ابواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۴۲۸

الاستنجاء قذارة المنی.

و لا یستفاد طهارة غسالة الخبث غیر الاستنجاء مطلقا حتی فیما لا یکون فی موضع الاستنجاء و لا جزء لماء المستعمل فی الاستنجاء- هذا حال الاخبار المستدلة بها علی الطهارة.

الامر الثانی: ما قیل من ان الاجتناب من غسالة الخبث یوجب العسر و الحرج.

و فیه مضافا الی عدم عسر و حرج بان غایته الاقتصار بقدر رفع العسر و الحرج لا القول بعدم الباس مطلقا.

الامر الثالث: ما یستفاد من کلام سید المرتضی رحمه اللّه فی عدم نجاسة الماء الوارد و الفرق بینه و بین المورود بالالتزام بعدم نجاسته بملاقاة النجس إذا کان واردا ثم بعده شیّده و نقحه بنص من بعده و هو دعوی الملازمة بین تطهیر المتنجس کالثوب و غیره و بین طهارة الماء لانه لو لم نقل بطهارة الماء الوارد علی الثوب النجس یلزم ان لا یکون الماء القلیل مطهرا و هو مما لا یمکن الالتزام به لانه لو لم یبق الماء الوارد علی طهارته فکیف یطهر المتنجس و هذا معنی ان المتنجس لا یکون مطهرا و هذا معنی ان المنجّس ینجّس لا انّه یطهر و هذا المراد من کلام من یقول بان الالتزام بنجاسة الماء المستعمل فی ازالة الخبث یوجب التخصیص فی قاعدة طهارة المطهر و هذا الوجه عمدة الوجوه فی القول بالطهارة.

أقول قد عرفت ان الحق انفعال الماء القلیل بالنجاسة سواء کانت النجاسة عینیة او حکمیّة لان الدلیل یعمّ کل منهما فلا وجه للانحصار بالعینیة.

کما لا وجه لدعوی انصراف عموم الدال علی انفعال القلیل بخصوص العینیة

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۴۲۹

کما ادعی فی بعض الکلمات.

و یمکن کون التفصیل المذکور فی کلام المؤلف رحمه اللّه من انّ الاقوی نجاسة ماء الغسلة المزیلة للعین و فی الغسلة الغیر المزیلة الاحوط الاجتناب.

بین الغسلة المزیلة للعین بان الاقوی نجاسته و بین الغیر المزیلة بان الاحوط الاجتناب.

من باب کون الماء فی الاول ملاقیا لعین النجس.

و فی الثانی: ملاقیا للنجاسة الحکمیة لانه لا وجه للانصراف مضافا الی ان لازمه عدم انفعال الماء القلیل بالنجاسة الحکمیة مطلقا فی مقام التطهیر و غیره.

و بعد عموم أدلّة الانفعال نقول ان الملازمة التی ادعی السید رحمه اللّه کما قال العلامة الهمدانی رحمه اللّه ان کانت عقلیة ممنوعة لانه یمکن التفکیک بان یصیر المحل طاهرا و الماء المطهر یصیر نجسا کما ان العرف مساعد له و موافق لاعتبار العقلی أیضا لان الماء بمروره علی المتنجس یریل قذارته و ما یزیل من القذارة الشرعیة یقع فی الماء کالقذارة العرفیة. أ ما تری ان یدل ان کانت قذرة فیصیبه الماء تری رفع قذارته و لهذا لا یکون طبعک متنفّرا بعد الغسل من یدک و لکن تری طبعک متنفرا من الغسالة التی خرجت من یدک و هذا لیس الا من باب انک تری خروج القذارة من یدک وقوعها فی الماء فکذلک فی القذارة الشرعیة و لهذا نقول لا ملازمة بین طهارة المحل و بقاء طهارة الماء المستعمل فی التطهیر بل یمکن ان یکون الماء رفع النجاسة و حمله الی نفسه و لا تنافی بین کون الماء مطهرا قبل الاستعمال و صیرورته نجسا بعده فهو مع نجاسته بمحل المتنجس یطّهره.

کما یکون کذلک فی حجر الاستنجاء و فی التراب المستعمل فی تطهیر

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۴۳۰

ولوغ الكلب.

ان قلت ما تصنع مع القاعدة المسلمة و هو ان المطهر لا بدّ و ان يكون طاهرا إذا المتنجس ينجس و لا يطهّر

قلت كما اشرنا سابقا بان القدر المتيقن من طهارة الماء المطهر هو طهارته قبل الاستعمال و اما بقاء طهارته بعد الاستعمال لا دليل عليه بل يمكن دعوى استحالة اعتبار طهارته بعد الاستعمال بالدليل المشترط طهارته لان الدليل ناظر الى ما هو يكون مطهرا و هو قهرا ينظر الى ما قبل الاستعمال فتلخص مما ذكرنا ان الاحوط بل الاقوى نجاسة غسالة الخبث حتى الغسلة الغير المزيلة للعين و ان تتعقبها طهارة المحل.

***

[مسئلة ۱: لا اشكال فى القطرات التى تقع فى الاناء عند الغسل]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱: لا اشكال فى القطرات التى تقع فى الاناء عند الغسل و لو قلنا بعدم جواز استعمال غسالة الحدث الاكبر.

(۱)

أقول: لدلالة بعض النصوص منها ما رواها الفضيل قال سئل ابو عبد اللّه عليه السّلام عن الجنب يغتسل فينتضح من الارض فى الاناء فقال: لا بأس هذا مما قال اللّه تعالى مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ «۱» و منها هى ما رواها شهاب بن عبد ربه عن ابى عبد اللّه عليه السّلام انه قال: فى الجنب يغتسل فيقطر الماء عن جسده فى الاناء فينتضح الماء من الارض فيصير فى الاناء انه لا بأس بهذا كله «۲» فان الظاهر منهما هو كون

---

(۱) الرواية ۱ من الباب ۹ من ابوال الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

(۲) الرواية ۶ من الباب ۹ من ابواب الماء المضاف من الوسائل.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۳۱

النظر فى السؤال و الجواب عن جواز الاغتسال من ماء الاناء مع ما ينتضح من الماء المستعمل فى الغسل فى الاناء؛

و احتمال كون السؤال فى الروايتين عن طهارة الماء فى الاناء بعيد فى الغاية و ان احتمل ذلك فى بعض الروايات خصوصا مع ما ذكر فى ذيل الرواية الاولى مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ لانه لو كان البدن الجنب نجسا او الارض التى ينزح منها الماء فى الاناء نجسا ما كان حرج فى ان يغسل أولا بدنه ان كان بدنه نجسا او ان يغتسل فى ارض غير نجسة حتّى لا ينزح الماء من موضع النجس فى الاناء و ما يأتى بالنظر عاجلا و ان لم نر فى كلماتهم هو ان يقال بان السؤال سواء كان عن حيث كون القطرات من الماء المستعمل أم لا و سواء كان عن حيث نجاسة القطرات باعتبار نجاسة البدن او الارض أم لا يدل على صحة استعمال غسالة الحدث الاكبر فى رفع الحدث لان سؤاله على كل حال يكون عن جواز الاغتسال بماء الاناء الواقع فيه قطرات من ماء غسله فان كان حيث سؤاله كونه مستعملا فقال لا بأس به فيدل على عدم البأس فى الاغتسال من هذا الماء و ان كان اشكاله فى اغتسال به من حيث صيرورته نجسا فأيضا جواب الامام عليه السّلام بعدم الباس يدل على جواز رفع الحدث به لانه مع فرض كون هذه القطرات المنتضحة فى الاناء فيها جهتان من الإشكال جهه نجاستها وجهة كونها من الماء المستعمل فى رفع الحدث الاكبر فان كان حيث كونها مستعملة مانعة عن الاغتسال به كان اللازم ان يقول الامام عليه السّلام بعدم الاشكال من حيث النجاسة و لكن فيه الإشكال من حيث كونه ماء مستعملا فمن عدم بيانه نكشف عدم الإشكال من كلتا الجهتين ثم أيضا انا أقول بانه قد مضى لك ان العمدة فى عدم جواز استعمال الماء

المستعمل فی الحدث الاکبر فی رفع الحدث لیس الا الشهرة لعدم تمامیة الاخبار المتمسکة بها و الشهرة قدر متیقنها غیر مورد المسألة

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۴۳۲

لان القائلین بالاشکال لم یستشکلوا فی القطرات المنتضحة حین الاغتسال عن بدن المغتسل مضافا الی امکان دعوی انصراف الماء المستعمل عن قطرة او قطرات ینتضح من البدن فی الاناء و یستهلک فیه.

و عندی فیه التأمل و علی کل حال یکون حکم المسألة من حیث الفتوی مورد الوفاق تقریبا.

***

[مسئلة ۲: یشترط فی طهارة ماء الاستنجاء امور:]

اشارة

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۲: یشترط فی طهارة ماء الاستنجاء امور:

الاول عدم تغیّره فی احد الاوصاف الثلاثة الثانی عدم وصول نجاسة إلیه من خارج. الثالث عدم التعدی الفاحش علی وجه لا یصدق معه الاستنجاء الرابع ان لا یخرج مع البول او الغائط نجاسة اخری مثل الدم نعم الدم الّذی یعد جزءا من البول او الغائط لا بأس به الخامس ان لا یکون فیه الاجزاء من الغائط بحیث یتمیز اما إذا کان معه دود او جزء غیر منهضم من الغذاء او شیء آخر لا یصدق علیه الغائط فلا بأس به.

(۱)

أقول:

اما الکلام فی الشرط الاول اعنی عدم تغیره فی احد اوصافه

الثلاثة بالنجاسة الخارجة من المخرج لان ما دل بالعموم او الاطلاق علی نجاسة الماء بالتغیر فی احد اوصافه الثلاثة یشمل المورد.

ان قلت بان اطلاق ادلة طهارة ماء الاستنجاء أیضا یشمل مورد التغیر.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۴۳۳

نقول: اما أولا فلانصراف ما دل علی طهارة ماء غسالة الاستنجاء عن المورد لان الظاهر منه هو ان الملاقاة هذا الماء مع البول و الغائط لا یوجب نجاسة الماء فیکون النظر الی حیثیة الملاقاة لا مطلقا حتّی فی صورة التغییر.

و ثانیا: لو فرض شمول اطلاقه للمفروض تکون النسبة بین هذه الاخبار و بین الاخبار الدالة علی نجاسة الماء بالتغیّر عموما من وجه و شمول ادلة نجاسة الماء بالتغیر موردنا و هو مورد الاجماع یکون اظهر فلا اشکال فی المسألة مع عدم خلاف فیه بل ادعی علیه الاجماع.

و اما الکلام فی الشرط الثانی: اعنی اشتراط عدم وصول نجاسة إلیه من خارج

فلعدم شمول الاخبار الواردة فی الباب له لان الملحوظة فی السؤال و الجواب حیثیة ملاقاة الماء مع البول و الغائط لا غیرهما و مع الشک فی الشمول یکون المرجع عموم انفعال الماء القلیل بملاقاة النجس.

و اما ما ورد فی الروایة الثالثة المتقدمة ذکرها «استنجی ثم یقع ثوبی فیه و انا جنب فقال لا بأس» فکونها دالة علی طهارة غسالة

الاستنجاء حتّى مع وصول نجاسة من خارج لانه مع فرض كونه جنبا يكون موضع بوله متنجس بالمنى قال لا بأس غير معلوم لاحتمال كون نظره الى ابتلائه بحدث الجنابة لا ان بدنه نجس بسببها و ان كان نظره الى نجاسة بدنه بها كان المناسب التعبير بغير ذلك.

و اما الكلام فى الشرط الثالث: اعنى اشتراط عدم تعدى الفاحش

على وجه لا يصدق معه الاستنجاء.

لانه مع عدم صدق الاستنجاء خارج عن مورد الروايات فيبقى تحت عموم انفعال الماء القليل بملاقاة النجس.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۳۴

و أما الرابع: اعنى اشتراط عدم خروج نجاسة اخرى مع البول او الغائط

مثل الدم لان مع خروج نجاسة اخرى ليس الماء مستعملا فى البول او الغائط بل مستعملا فيهما و فى نجاسة اخرى و هذا مما لا تشمله اخبار الباب.

و اما ما قاله المؤلف رحمه اللّه «نعم» الدم الذى يعدّ جزء من البول او الغائط لا بأس به.

ان كان نظره الى ان الخارج بول او غائط غاية الامر تغير لونهما و صار متلونين بلون الدم مثلا فهو بول او غائط فلا اشكال فيه.

و ان كان نظره الى انه غيرهما و لكن صار مخلوطا باحدهما او كليهما فهو كالصورة الاولى التى قال رحمه اللّه أيضا بعدم شمول الادلة «نعم» يفرض صورة يكون النجس الخارج غير البول و الغائط كالدم و لكن يكون قليلا بحيث يكون مستهلكا فيهما كما فرضه بعض المحشّين فهو مع استهلاكه لا- يرى حتى يصير مورد الإشكال الا- ان يقال انه يعلم بكون مقدار قليل من الدم مثلا فى بوله و يستهلك فيه فمع ذلك شمول الاخبار الواردة فى الباب له مشكل لانه مع فرض كون الخارج من عموم انفعال الماء القليل بالنجاسة خصوص الماء المستعمل فى الاستنجاء و هو ليس الا البول و الغائط فلم تقول تشمل المورد.

و اما الكلام فى الشرط الخامس: اعنى اشتراط عدم كون غسالة الاستنجاء مخلوطا بعين الغائط

بحيث يكون متميزا فى الماء فلان المغتفر بالأدلة هو ماء المستعمل فى الاستنجاء يعنى خصوص ما يزيل به موضع المخرجين و يطهر هما و هذا لا يشمل ما إذا دخل فى الماء المستمل نجاسة من الخارج و ما فيه على الفرض من الغائط بمنزلة النجاسة الخارجيّة و مع الشك يكون مرجعنا عموم انفعال الماء القليل بالنجاسة.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۳۵

و اما إذا خرج مع الغائط مثلا دود او جزء غير منهضم من الغذاء او شيء آخر فهل هو مما لا بأس به كما قال المؤلف رحمه اللّه او لم يكن كذلك لا وجه لعدم البأس به بعد الالتزام بعدم اغتفار النجاسة الخارجية الّا كون ذلك متعارفا و لم يكن امرا نادرا فمع تعارفه خارجا و عدم اخراجه حين الحكم بطهارة غسالة الاستنجاء نكشف وجود الحكم مع هذا المتنجس الخارجى او قال بانّ الدود و نظائره بعد عدم كونه نجسا فى نفسه بل لو صار نجسا ينجّس حين الخروج بالاطراف الّتى تكون نجسا او تبعا فيكون نجاسته بالتبع و متأثرا عنه فكيف يتأثر به المحل و لا يعدّ هذا نجاسة خارجيّة.

اما الوجه الاول: ففيه انّه لم يكن المتعارف خارجا خروج بعض الاشياء عن المخرج مع الغائط بل يكون نادرا.

و ما قاله العلامة الهمدانى رحمه اللّه من عدم ملحوظية الاشياء الطاهرة بنظر العرف بحيث يرون لها آثارا مستقلّة قد صارت من الخصوصيات المصنّفة لماء الاستنجاء حتّى يدعى انه لا يفهم عرفا من الادلة طهارة بعض دون بعض ففيه انه بعد كون مقتضى الدليل طهارة غسالة الاستنجاء من البول و الغائط فلا وجه لطهارة غسالة نجس آخر و ليس وجه لاتباع مسامحة العرف فى المقام.

اما الوجه الثانی: ففیه انّه بعد خروجها لا اشکال فی نجاسته لبقاء الغائط فی المخرج فاذا صارت متنجّسه بقی الجزء المتمایز بتنجّسه لانها نجاسة خارجیة فلهذا الاحوط الاجتناب فی هذه الصورة.

***

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۴۳۶

[مسئلة ۳: لا یشترط فی طهارة ماء الاستنجاء سبق الماء علی الید]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۳: لا یشترط فی طهارة ماء الاستنجاء سبق الماء علی الید و ان کان احوط.

(۱)

أقول: اما الاخبار فموردها السؤال عن ملاقی ماء الاستنجاء و ترک استفصال الامام علیه السّلام فی الجواب شاهد علی عموم الحکم و ان کان لسبق الماء علی الید دخل کان علیه الاستفصال بمقتضی الحکمة.

و اما وجه الاحتیاط الاستحبابی من المؤلف رحمه اللّه من باب احتمال کون المتعارف سبق الماء علی الید و حمل الاخبار علی المتعارف و فیه ان هذا غیر معلوم.

***

[مسئلة ۴: إذا سبق بیده بقصد الاستنجاء]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۴: إذا سبق بیده بقصد الاستنجاء ثم اعرض ثم عاد لا بأس الا إذا اعاد بعد مدة ینتفی معها صدق التنجس بالاستنجاء فینتفی حینئذ حکمه.

(۲)

أقول: وجهه خروج المورد عن موضوع الادلة لان مفادها طهارة المتنجس بالاستنجاء و هذا لیس کذلک.

***

[مسئلة ۵: لا فرق فی ماء الاستنجاء بین الغسلة الاولی و الثانیة]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۵: لا فرق فی ماء الاستنجاء بین الغسلة

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۴۳۷

الاولی و الثانیة فی البول الذی یعتبر فیه التعدد.

(۱)

أقول: لشمول اطلاق الادلّة فان الماء المستعمل فی الغسلة الاولی و الثانیة غسالة الاستنجاء بعد شمول غسالة الاستنجاء لغسالة

المستعملة فی البول کما قدّمنا.

***

[مسئلة ۶: إذا خرج الغائط من غیر المخرج الطبیعی]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۶: إذا خرج الغائط من غیر المخرج الطبیعی فمع الاعتیاد کالطبیعی و مع عدمه حکمه حکم سایر النجاسات فی وجوب الاحتیاط من غسالته.

(۲)

أقول: اسراء الحکم الی غیر الطبیعی یتوقف علی استفادة مناط من الادلة و یقال ان المناط موجود فی غیر الطبیعی و الا ان کان النظر الی شمول اطلاق الادلة له فمشکل فی غیر الطبیعی مطلقا حتّی مع الاعتیاد لعدم اطلاق لها و ان قیل ان مورد الاسئلة هو وقوع الاستنجاء و الامام علیه السّلام اجاب بعدم البأس بملاقی غسالته بدون استفصال عن کون خروجه عن مخرج الطبیعی و عدمه و ترک الاستفصال یفید عموم الحکم لکل من الطبیعی و غیره قلت مع کون المتعارف خروجه عن موضع المعتاد لا یکون ترک الاستفصال دلیلا علی عموم الحکم لاتکائه فی الجواب علی المتعارف فلا یشمل الدلیل غیر الطبیعی و ادعاء کون المراد من الاستنجاء هو موضع المعدّ للنجو و ان لم یکن طبیعیا فیقتضی عموم الحکم غیر الطبیعی فی صورة الاعتیاد ففیه انه «لا فرق فی» الحکم بین الاعتیاد و عدمه فاسراء الحکم الی غیر الطبیعی یکون

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۴۳۸

من باب وجود المناط فی غیره. نعم لا- یمکن کشف هذا المناط فی غیر الطبیعی مع عدم الاعتیاد مثل وقوع ذلک مثلا مرّة من باب الاتفاق فشمول الحکم له مشکل فالاحوط معاملة غسالة الخبث غیر الاستنجاء مع غسالته.

***

[مسئلة ۷: إذا شک فی ماء انه غسالة الاستنجاء او غسالة سایر النجاسات]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۷: إذا شک فی ماء انه غسالة الاستنجاء او غسالة سایر النجاسات یحکم علیه بالطهارة و ان کان الاحوط الاجتناب.

(۱)

أقول: یحکم علیه بالطهارة لاصالة الطهارة و لا تصل النوبة بما قال «فی المستمسک» «۱» بعض اعاظم معاصرینا من استصحاب الطهارة السابقة اعنی قبل استعمال الماء فی ازالة الخبث و الاستنجاء لان نفس الشک یکفی فی اجراء اصالة الطهارة و لا حاجة الی التوصل بالحالة السابقة.

و اما الاحوط فی کلام المؤلف رحمه اللّه فهو استحبابی و وجهه کون المورد من التمسک بالعام فی الشبهات المصداقیة لانا لا نعلم ان المورد یکون مورد حکم العام اعنی عموم انفعال الماء القلیل بملاقاة النجس او مورد حکم الخاص اعنی عموم ما دل علی طهارة غسالة ماء الاستنجاء المخصص للعموم الاول فلهذا قال بالاحتیاط الاستحبابی.

***

(۱) المستمسک، ج ۱، ص ۲۲۶.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۴۳۹

[مسئلة ۸: إذا اغتسل فی کر]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۸: إذا اغتسل فی کر کخزانة الحمام او استنجی فیه لا یصدق علیه غسالة الحدث الاکبر او غسالة الاستنجاء او الخبث. (۱)

أقول: قد یدّعی عدم شمول الاخبار المتقدمة ذکرها المستدلة بها علی عدم جواز استعمال الماء المستعمل فی رفع الحدث الاکبر لما إذا کان الماء کرّا.

ففیه انه علی تقدیر تمامیّة دالة الاخبار.

تشمل بظاهرها «غیر روایة واحدة کانت موردها الماء القلیل» الماء القلیل و الکثیر.

و قد یستدل علی عدم شمول الحکم للکثیر ببعض الروایات.

الاولی و هی ما رواها صفوان بن مهران الجمال قال سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الحیاض التی ما بین مکة الی المدینة تردها السباع و تلغ فیها الکلاب و تشرب منها الحمیر و یغتسل فیها الجنب و یتوضأ منها قال و کم قدر الماء قال الی نصف الساق و الی الرکبة فقال توضأ منه «۱» یدل علی جواز الوضوء مع اغتسال الجنب فی الماء و موردها اما خصوص الماء الکر بقرینة سؤاله علیه السّلام عن قدر الماء و جواب السائل بانه الی نصف الساق او الی الرکبة» او یکون مطلقا من هذا الحیث و یشمل اطلاقه الکثیر و القلیل فلا بدّ من تقیدها بما ما دل علی التفصیل فی الانفعال و عدم انفعال الماء بملاقاة النجس بین القلیل و الکثیر لان مقتضیها عدم الانفعال بولوغ الکلب فیقید بما دل علی انفعال القلیل فتدل الروایة علی عدم صدق الغسالة علی ما إذا اغتسل

(۱) الروایة ۱۲ من الباب ۹ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۴۴۰

الجنب فی الماء الکثیر ان قلت انه لعل کان وجه السؤال عن صیرورة الماء نجسا لاجل ملاقاته مع ولوغ الکلب و مع بدن الجنب المبتلی بالنجاسة غالبا لا من حیث مجرد الغسالة.

اقول انه و لو کان السؤال من هذا الحیث أیضا الّا انّ اطلاق الجواب بانه توضأ منه» دلیل علی عدم الباس من حیث الغسالة أیضا لان الامر بالوضوء مع کون الماء مستعملا فی الغسل علی الفرض دلیل علی عدم اشکال شرعا من هذا الحیث و الا کان علی المعصوم علیه السّلام البیان و انه لا بأس به من حیث النجاسة و لکن فیه الباس من حیث کونه مستعملا فی الحدث الأکبر.

فالروایة تدل علی عدم صدق غسالة الحدث الاکبر علی غسل الجنب فی الماء الکثیر.

الثانیة و هی ما رواها محمد بن اسماعیل بن بزیع قال کتبت الی من یسأله عن الغدیر یجتمع فیه ماء السماء و یستقی فیه من بئر فیستنجی فیه الانسان من بول او یغتسل فیه الجنب ما حدّه الذی لا یجوز فکتب لا توضأ من مثل هذا الا من ضرورة إلیه «۱».

فیقال بان موردها و ان کان صورة الضرورة لکن بعد عدم القول بالتفصیل بین الضرورة و غیرها یحمل النهی علی الکراهة فتأمل اقول و الوجه الآخر لعدم شمول الحکم لصورة کون الماء لمستعمل کرّا هو انه قد عرفت عند البحث عن اصل المسألة بعد عدم دلالة

الاخبار المستدلة بها علی عدم جواز استعمال المستعمل فی الحدث الأکبر فی رفع الحدث.

---

(۱) الروایة ۱۵ من الباب ۹ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۴۴۱

ان العمدة فی عدم الجواز هو الشهرة و الشهرة موردها او متیقّنها صورة یکون الماء المستعمل قلیلا.

و بهذا الوجه نقول فی وجه عدم صدق غسالة الاستنجاء لما اذا استنجی فی الکر لانه بعد دلالة الادلة المتقدمة علی طهارة ماء الاستنجاء فلو کنّا نحن و هذه الادلّة الدالّة علی طهارته لقلنا فی الوضوء و الغسل به.

لکن الاجماع المدعی منعنا عن ذلک و إذا کان الدلیل منحصرا بالشهرة او الاجماع فقدر المتقین منه لیس الا ما کان الاستنجاء بالماء القلیل.

و اما فی غسالة الخبث غیر الاستنجاء فبناء علی نجاستها فلا اشکال فی انه لا ترفع خبثا و لا حدثا و اما بناء علی طهارتها مطلقا او فی خصوص الغسلة الغیر المزیلة للعین او فی خصوص ما تتعقبها الطهارة فأیضا بعد عدم دلیل علی عدم جواز رفع الحدث بها الا الشهرة او الاجماع فلیست الشهرة و الاجماع فیما إذا کان تطهیر الخبث فی الکثیر.

و اما رایة عبد اللّه بن سنان المتقدمة ذکرها و فیها «الماء الذی یغسل به الثوب و یغتسل به الرجل من الجنابة لا یجوز ان یتوضأ منه و اشباهه» فمن حیث الدلالة الإشکال فیها و ان منشأ عدم جواز التوضی هو کون الثوب نجسا و لکن الإشکال فی سندها و ان ادعی جبر ضعفها بالشهرة و لکن اشکلنا فیه أیضا فلا یمکن التعویل علیها و ان عوّلنا علیها کان اللازم الالتزام بنجاسة الماء و لو کرا أیضا لانا قلنا ان منشأ النهی عن التوضّی کان نجاسة الثوب.

و کیف یمکن الالتزام بنجاسة الکر بملاقاة النجاسة بهذه الروایة الضعیفة فی قبال الروایات الکثیرة الدالة علی عدم نجاسة الکر بملاقاة النجاسة الا ان یحمل علی الماء القلیل جمعا بینها و بین ما دل علی عدم انفعال الکثیر بالنجاسة مثل انفعال

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۴۴۲

القلیل بالنجاسة.

***

[مسئلة ۹: إذا شک فی وصول نجاسة من الخارج]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۹: إذا شک فی وصول نجاسة من الخارج او مع الغائط یبنی علی العدم.

(۱)

أقول: لان الاصل عدمه.

***

[مسئلة ۱۰: سلب الطهارة و الطهوریة عن الماء المستعمل]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۰: سلب الطهارة و الطهورية عن الماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر او الخبث استنجاء او غيره انما يجرى فى الماء القليل دون الكر فما زاد، كخزانة الحمام و نحوها.

(۲)

أقول: قد مضى وجهه و الكلام، فيه فى المسألة الثامنة فراجع.

***

[مسئلة ۱۱: المتخلف فى الثوب بعد العصر من الماء طاهر]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۱: المتخلف فى الثوب بعد العصر من الماء طاهر فلو اخرج بعد ذلك لا يلحقه حكم الغسالة و كذا ما يبقى فى

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۴۳

الاناء بعد اهراق ماء غسالته.

(۱)

. أقول: وجهه سيأتى إن شاء اللّه فى المسألة السادسة عشر من المسائل المتعلقة بمطهرية الماء و هو ارتكاز العرفى على ذلك.

***

[مسئلة ۱۲: تطهر اليد تبعا بعد التطهير]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۲: تطهر اليد تبعا بعد التطهير فلا حاجة الى غسلها و كذا الظرف الذى يغسل فيه الثوب و نحوه.

(۲)

أقول: اما اليد لانها تطهر كما يطهر ما يغتسل بمعيّتها فلا اشكال فى طهارتها و كذا ما تغسل فيه مثل ما إذا جعل الثوب فى المركن و غسله بالماء حين غسل الثوب بيده فيقال بطهارتها بالتبع و يأتى الكلام فيه و فى طهارتهما مع ما يكون وجهه فى طى المسألة ۴۱ من المسائل المتعلقة بمطهرية الماء إن شاء اللّه تعالى.

***

[مسئلة ۱۳: لو اجرى الماء على المحل النجس زائدا على مقدار يكفى فى طهارته]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۳: لو اجرى الماء على المحل النجس زائدا على مقدار يكفى فى طهارته فالمقدار الزائد بعد حصول الطهارة طاهر و ان عدّ تمامه غسلة واحدة و لو كان بمقدار ساعة و لكن مراعاة الاحتياط اولى.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۴۴

(۱)

أقول: بناء علی نجاسة غسالة الخبث فهی لیست الا ـ الماء المنفصل عن المحل النجس بمقدار یتوقف تطهیر المحل علیه و اما ما زاد علی ذلک فهو خارج عن الغسالة فهو طاهر و ان کان متصلا بما ینفصل بعنوان الغسالة.

***

[مسئلة ۱۴: غسالة ما یحتاج الی تعدد الغسل]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۴: غسالة ما یحتاج الی تعدد الغسل کالبول مثلا إذا لاقت شیئا لا یعتبر فیها التعدد و ان کان احوط.

(۲)

. أقول: قد یقال بان ملاقی غسالة ما یحتاج الی التعدد حکمه حکم المحل النجس قبل الغسل و ان کان الملاقی ملاقیا للغسلة الثانیة لانه بعد غسله مرّة یشک فی طهارة الملاقی فیستصحب نجاسته فلا یحکم بطهارته الا بعد الغسل مرّة اخری.

قد یقال بکون حکم الملاقی حکمه حکم المحل بعد الغسالة فی هذا الحیث بمعنی انه ان لاقی الغسالة المرّة الاولی یجب غسله مرة واحدة لان المحل لا یجب غسله بعد هذا الغسل إلا مرة واحدة.

قد یقال بکون حکم الملاقی تابعا للمحل قبل الغسالة و لازمه وجوب غسل الملاقی مرّتین فیما لاقی غسالة ما یجب فیه التعدد و ان کان الملاقی ملاقیا للغسلة الثانیة. قد یقال بان الاخبار الدالة علی وجوب التعدد من حیث الغسل فی بعض النجسات کالبول متعینها بل ظاهرها لیس الا وجوب التعدد فیه فی المتنجس بنفس البول مثلا و اما المتنجس بملاقیه فلا تشمله الادلّة و لا یبعد ذلک.

و بعد هذا ان امکن. ان یقال بانه فی المتنجسات التی لم یرد من الشارع حکم

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۴۴۵

فی کیفیّة تطهیرها لا ـ بدّ من ان یرجع الی العرف لانه بعد عدم حکمه مع الابتلاء بها نکشف ان الشارع او کل الأمر الی العرف و العرف بعد ازالة العین عن المتنجس لا یعتبر فی تطهیره ازید من مرة واحده.

فنقول بعدم وجوب الازید من مرة فی ملاقی غسالة ما یعتبر فیه التعدد.

او یقال بعد ما کان الغسل بنظر العرف موجبا لإزالة القذارة التی کانت فی المحل و نقلها الی الغسالة فکل مرتبة من القذارة تکون موجودة فی الغسالة یجب ازالته بالتطهیر و الغسل فان کان الملاقی ملاقیا للغسلة الاولی فالغسالة حیث تکون حاملا للقذارة التی لا ترفع الا بالغسل مرّتین فیجب فی ملاقیها الغسل مرّتین.

و ان کان الملاقی للغسلة الثانیة فهو و ان لاقی غسالة ما یجب فیه التعدد لکن الغسالة المرّة الثانیة علی الفرض لا تحمل الّا مرتبة من القذارة ارتفعت علی الفرض بهذه المرة فالملاقی لا یلاقی الا مع هذه القذارة فیکفی فی غسله مرة واحدة.

فعلی الاول یجب غسل الملاقی مرة و ان کان ملاقیا للمسلة الاولی.

و علی الثانی یجب مرّتین ان کان ملاقیا لغسالة المرة الاولی و مرة ان کان ملاقیا لغسالة الغسلة الثانیة فان امکن الالتزام بالاول او الثانی کما انه لا یبعد الاحتمال الاول و الاکتفاء بالمرة فهو و الا فمقتضی استصحاب نجاسة الملاقی بعد الغسلة الاولی وجوب الغسلة الثانیة کی یتیقن بطهارة ملاقی الغسالة.

***

[مسئلة ۱۵: غسالة الغسلة الاحتیاطیة استحبابا]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۵: غسالة الغسلة الاحتياطية استحبابا يستحب الاجتناب عنها.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۴۶

(۱)

أقول: لاشتراك الملاک لان وجه الاحتياط استحبابا حسنه لاحتمال النجاسة مع الحجة على خلافه و كذا فى غسالته.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۴۷

فصل: فى الماء المشكوك

اشارة

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۴۹

قوله رحمه اللّه

فصل فى الماء المشكوک الماء المشكوک نجاسته طاهر الا مع العلم بنجاسته سابقا و المشكوک اطلاقه لا يجرى عليه حكم المطلق الا مع سبق اطلاقه و المشكوک اباحته محكوم بالإباحة الا مع سبق ملكية الغير او كونه فى يد الغير المحتمل كونه له.

(۱)

أقول: يقع الكلام فى امور:

الامر الاول: فى ان الماء المشكوک نجاسته طاهر

الا مع العلم بنجاسته سابقا لاصالة الطهارة فى صورة الشک و عدم كون حالته السابقة النجاسة و مع كون حالته السابقة النجاسة يستصحب نجاسته.

الامر الثانى: الماء المشكوک إطلاقه لا يجرى عليه حكم المطلق

لعدم دليل و لا اصل يقتضى ذلک فلا يترتب عليه كل اثر يكون مترتبا على وصف الاطلاق كما لا يحكم عليه بالإضافة لعدم دليل او اصل يدل عليه فلا يترتب عليه كل اثر يترتب على وصف الاضافة.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۵۰

و اما مع سبق اطلاقه فيحكم عليه بالإطلاق للاستصحاب يترتب عليه كل اثر شرعى يكون له.

الامر الثالث: الماء المشكوک اباحته محكوم بالإباحة

لان المرجع فى مقام الشک فى الاباحة فى الموضوعات الخارجية هو اصالة الاباحة كما قرّر فى محله الاعلى قول من لا يجرى اصالة

الاباحة فی الاموال لدلالة الروایة الواردة فی الانفال و ما یختص بالامام و هی ما رواها الکلینی عن محمد بن الحسن و عن علی بن محمد جمیعا عن سهل عن احمد بن المثنی عن محمد بن یزید الطبری قال کتب رجل من تجّار فارس من بعض موالی ابی الحسن الرضا علیه السّلام و فیها قال «لا یحل مال الا من وجه احل اللّه الخ» «۱» فهی ضعیفة السند و لیست شهرة قائمة علی أصالة الحرمة فی الاموال حتی یقال آنها تجبر ضعفها.

نعم مع کونه فی السابق ملکا للغیر یستصحب ملکیته کما انه مع کونه تحت ید الغیر یحکم بملکیة ذی الید ما لم یثبت خلافه.

***

[مسئلة ۱: إذا اشتبه نجس او مغصوب فی محصور]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱: إذا اشتبه نجس او مغصوب فی محصور کاناء فی عشرة یجب الاجتناب عن الجمیع و ان اشتبه فی غیر المحصور کواحد فی الف مثلا لا یجب الاجتناب عن شیء منه.

(۱)

أقول: اما فیما کان اطراف العلم محصورا کما اشتبه نجس او مغصوب فی عشرة

---

(۱) الروایة ۲ من الباب ۳ من ابواب الانفال من الوسائل.

اناء فمقتضی القاعدة المبنیة علیها فی العلم الاجمالی هو الاجتناب.

و ان کان مشتبها بین اطراف غیر محصورة لا یجب الاجتناب للفرق بین الشبهة المحصورة و غیرها.

و اما کون مثال المؤلف رحمه اللّه و هو الواحد بین الف من صغریات الشبهة الغیر المحصورة فقابل للمناقشة لعدم کون المثال مطلقا من صغریات الغیر المحصورة حتّی علی الضابط الذی یذکره المؤلف رحمه اللّه فی المسألة الآتیة من کون المعیار ان لا یعد العلم الاجمالی علما و یجعل المشتبه بحکم العدم لعدم کون الاطراف فی المثال مطلقا کذلک.

و کذلک علی بعض الضوابط الآخر فی الغیر المحصورة مثل ان یکون الضابط عسر الاجتناب عن الاطراف.

او عدم الابتلاء ببعض الاطراف.

او عدم اعتناء العقلاء بالعلم و ارتکاب الاطراف.

او کون الضرر المحتمل موهوما حیث لا یعتنی به.

***

[مسئلة ۲: لو اشتبه مضاف فی محصور]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۲: لو اشتبه مضاف فی محصور یجوز ان یکرّر الوضوء او الغسل الی عدد یعلم استعمال مطلق فی ضمنه فاذا کانا اثنین یتوضأ بهما و ان کانت ثلاثة او ازید یکفی التوضی باثنین إذا کان المضاف واحدا و ان کان المضاف اثنین فی الثلاثة یجب استعمال الکل

و ان کان اثنین فی أربعة تکفی الثلاثة و المعیار ان یزاد علی عدد المضاف المعلوم بواحد و ان اشتبه فی غیر

المحصور جاز استمال کل منها کما إذا کان المضاف واحدا فی الف و المعیار ان لا یعد العلم الاجمالی علما و یجعل المضاف المشتبه بحکم العدم فلا یجری علیه حکم الشبهة البدویة أیضا و لکن الاحتیاط اولی.

(۱)

أقول: اما فی ما کان المشتبه فی الاطراف المحصورة فهو کما افاده رحمه اللّه إذا زاد علی عدد المضاف المعلوم واحدا و توضأ و اغتسل بالعدد یعلم اجمالا مع هذه الزیادة بانه توضأ او اغتسل بالماء المطلق و لا اشکال.

و اما فی الغیر المحصورة فالاشکال فی المثال کما مضی فی المسألة السابقة لان عدّ الواحد فی الألف من الغیر المحصورة مطلقا قابل المناقشة لما عرفت.

***

[مسئلة ۳: إذا لم یکن عنده الّا ماء مشکوک اطلاقه]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۳: إذا لم یکن عنده الّا ماء مشکوک اطلاقه و اضافته و لم یتیقن انه کان فی السابق مطلقا یتیمم للصلاة و نحوها و الاولی الجمع بین التیمم و الوضوء به.

(۲)

أقول: فی المقام و ان علم اجمالا بان المکلف به اما الوضوء و اما التیمم لانه ان کان المشکوک ماء فهو واجد الماء و تکلیفه الوضوء و ان لم یکن ماء فهو غیر واجد

الماء و قال اللّه «۱» تعالی و ان لم تجدوا ماء فتیمّموا فبعد الشک فی اطلاق المشکوک و اضافته یعلم اجمالا بوجوب الوضوء علیه او التیمم و یتوهم ان مقتضاه الجمع بین الوضوء و التیمم و لکن بعد کون منشأ الشک کونه واجد الماء و ما یستفاد من الآیة الشریفة و بعض الروایات کون وجوب التیمم مشروط بعدم وجدان الماء لا ان یکون وجوب الوضوء مشروطا بوجدانه بل هو مطلق من هذا الحیث فالقدرة الماخوذة فی وجوب الوضوء لیست القدرة الشرعیة بل القدرة العقلیة خلافا لما قاله سیدنا الاستاد آیة اللّه الحجة رحمه اللّه و کتبنا بیانه فی تقریرات درسه فی مبحث التیمم حیث قال فی التیمم بان الشرط ای شرط الوجدان یکون شرعیا و بعبارة اخری القدرة المعتبرة فی الوضوء هی القدرة الشرعیة لا العقلیة ففی حال الشک یکون الشک فی الحقیقة فی التکلیف و انه هل هو مکلف بالوضوء أم لا. فبمقتضی البراءة یحکم بعدم کونه مکلفا بالوضوء» و بعد کون القدرة المأخوذة عقلیّة ففی مقام الشک یکون المرجع اصالة الاشتغال لکون التکلیف علی الفرض فعلیا غیر مشروط فعلیّته بشیء غایة الامر یشک فی انه هل یقدر علی امتثال التکلیف او لا فبمقتضی العلم الاجمالی لا بدّ علیه من الجمع بین الوضوء و التیمم او الغسل و التیمم.

و اما ما ذکر فی وجه کون المورد مورد التیمم فقط باستصحاب عدم وجدان الماء فلا یثبت به الّا کون المورد مورد التیمم لاثبات موضوعه و هو عدم وجدان الماء بهذا الاستصحاب لکن بعد کون وجوب الوضوء مطلقا غیر مشروط بالوجدان بل هو مطلق بناء علی کون القدرة المأخوذة فی ناحیة وجوب الوضوء قدرة عقلیة فالاستصحاب لا یرفع وجوب الوضوء فتکون النتیجة مع ذلک الاصل هو الجمع بین الوضوء و التیمم و لکن حیث یکون لدعوی کون القدرة المأخوذة

(۱) سورة المائدة، الآیة ۶.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۴۵۴

شرعیّا مجال نقول بان الاحوط هو الجمع بین الوضوء و التیمم.

***

[مسئلة ۴: إذا علم اجمالا ان هذا الماء اما نجس او مضاف]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۴: إذا علم اجمالا ان هذا الماء اما نجس او مضاف یجوز شربه و لكن لا یجوز التوضؤ به و كذا إذا علم انه اما مضاف او مغصوب و إذا علم انه اما نجس او مغصوب فلا یجوز شربه أیضا كما لا یجوز التوضؤ به و القول بانه یجوز التوضی به ضعیف جدا.

(۱)

أقول: اما فیما یعلم اجمالا بكون الماء اما نجسا او مضافا فیجوز شربه لاصالة الطهارة و لا یجوز التوضؤ به لان الشرط فی ماء الوضوء هو كونه طاهرا و مطلقا و هو مع هذا العلم الاجمالی یعلم بفقد احد الشرطین تفصیلا.

و كذا فیما علم اجمالا بان الماء اما مغصوب او مضاف فیجوز شربه لاصالة الاباحة و لا یجوز التوضؤ به لان الماء فاقد قطعا لاحد الشرطین المعتبرین فی ماء الوضوء و هو الاطلاق و الاباحة.

اما إذا علم اجمالا بان الماء اما نجس او مغصوب لا یجوز شربه لحرمة شرب النجس و المغصوب و هو قطعا مصداق احدهما.

و لا یجوز التوضؤ به لاشتراط ماء الوضوء بالطهارة و الاباحة و هذا الماء علی الفرض فاقد لاحدهما.

***

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۴۵۵

[مسئلة ۵: لو أریق أحد الإناءین المشتبهین]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۵: لو أریق أحد الإناءین المشتبهین من حیث النجاسة او الغصبیة لا یجوز التوضؤ بالآخر و ان زال العلم الاجمالی و لو أریق احد المشتبهین من حیث الاضافة لا یكفی الوضوء بالآخر بلی الاحوط الجمع بینه و بین التیمم.

(۱)

أقول: لانه بعد تعلق العلم و ان كان إجمالا تنجز و لازمه حكم العقل بالاجتناب عن الاطراف و فقد بعض الاطراف لا یوجب صرف حكم العقل عن طرف الآخر لان بمجرد العلم جاء حكم العقل و هو باق فعلی هذا لا یجوز التوضی بالآخر.

و ما قاله المؤلف رحمه اللّه من قوله «و ان زال العلم الاجمالی» فهو مسامحة لانه مع فقد بعض الاطراف بعد تنجز العلم ما زال العلم بل هو باق بحاله و یحكم العقل حكما تعلیقیّا بانه ان كان المعلوم فی هذا الطرف الباقی و ارتكبت تصحّ عقوبتك.

و ان اریق احد المشتبهین من حیث الاضافة لا یكفی الوضوء بالآخر بعین ما قلنا فی الفرض السابق و علی هذا حیث انه لا یعلم انه واجد الماء او غیر واجد الماء.

فكما بيّنا وجهه فى المسألة الخامسة يكون الاحوط الجمع بين الوضوء و التيمم فى هذا المورد.

ان قلت انه بعد كونه واجد الماء قبل اراقة احدهما لان المفروض عدم العلم بحالة السابقة فى الإناءين و لانه يتنجز العلم الاجمالى فيستصحب كونه واجد الماء بعد اراقة احدهما لانه ان كان ما اريق هو الماء فقد ارتفع الماء و ان كان ما اريق هو المضاف فالماء باق فيشك فى بقاء الماء الكلى فيستصحب فيكون من قبيل

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۴۵۶

استصحاب القسم الثانى من الكلّى الذى يكون الحق فيه جواز استصحاب الكلى و ترتيب اثره.

اقول ان هذا الاستصحاب لا يثبت كون المائع الباقى ماء حتى يكفى التوضؤ به فالاحوط الجمع بين الوضوء به و بين ضم التيمم.

***

[مسئلة ۶: ملاقى الشبهة المحصورة لا يحكم عليه بالنجاسة]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۶: ملاقى الشبهة المحصورة لا يحكم عليه بالنجاسة لكن الاحوط الاجتناب.

(۱)

. أقول: الظاهر كون مفروض كلامه صورة وقوع الملاقاة بعد العلم.

فنقول إذا علم اجمالا بكون احد الإناءين مثلا نجسا فتنجّز التكليف الواقع فى البين و يجب بحكم العقل الاجتناب عن الاطراف اى عن كل من الإناءين و مع العلم لا- مجال لاجراء الاصل فى الاطراف لاستلزامه المناقضة فمنشأ عدم اجراء الاصل فى الاطراف ليس من جهة التعارض بين الاصل فى طرف و بين الاصل الطرف الآخر كما اختاره الشيخ الانصارى رحمه اللّه.

بل من جهة ان نفس العلم يمنع عن اجراء الاصل.

و بعد تعلق العلم و تنجّز الواقع فى البين يجب بحكم العقل الاجتناب عن الاطراف.

فاذا لاقى شيء مع بعض الاطراف بعد تعلق العلم و تنجّزه لا يحكم بنجاسة

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۴۵۷

الملاقى بالكسر لان الشك بالنسبة إليه بدويّا.

ان قلت بانه بعد الملاقاة يعلم اجمالا اما بنجاسة الملاقى بالفتح و ملاقيه و اما بنجاسة الطرف الآخر فمقتضى هذا العلم هو الاجتناب عن كل من الملاقى بالفتح و الملاقى بالكسر و طرفه قلت اما العلم الاجمالى الاوّل فلا يكون اثره الّا الاجتناب عن الملاقى «بالفتح» و طرفه.

و اما العلم الاجمالى الثانى فلا تنجّز لان شرط تنجز العلم الاجمالى كما بيّنا و حققنا فى محله و هو ان يجيء باعتباره اثر زائد فى كل طرف من الاطراف بمعنى وجود الاثر الزائد له على كل حال و اما لو لم يكن كذلك فلا يتنجز و فى المقام بعد كون الطرف واجب الاجتناب بحكم العقل بمقتضى العلم الاجمالى الاول فبعد ملاقاة الملاقى لاحد الطرفين و العلم الجمالى الثانى بان النجس اما فى الملاقى و الملاقى و اما فى الطرف فان كان النجس فى الطرف فلا يؤثر العلم الثانى فليس للعلم الثانى التنجّز على كل حال فلا اشكال فى اجراء الاصل بالنسبة الى الملاقى بالكسر فان كان حالته السابقة الطهارة يستصحب طهارته و ان لم يعلم حالته السابقة يحكم عليه بالطهارة لاصالة الطهارة.

هذا كله بناء على كون المانع من اجراء الاصول فى الاطراف نفس العلم الاجمالى.

و اما بناء على كون المانع تعارض الاصلين الجارين فى الطرفين فلا بدّ من الالتزام بالتفصيل.

بين ما كانت الحالة السابقة فى الاطراف النجاسة ثم علم طهارة بعضها اجمالا فيقال بوجوب الاجتناب عن الملاقى و لو كان الملاقاة بعد العلم لانه بعد ما لم يكن اجراء استصحاب النجاسة فى الاطراف موجبا للمخالفة العمليّة لان الاصل لا

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۴۵۸

يجرى فى الاطراف فيما يوجب اجرائه مخالفة عملية للعلم الاجمالى فى البين و على الفرض لا يكون استصحاب نجاسة الاطراف موجبا لذلك فيجرى الاصل و اثر استصحاب نجاسة الملاقى بالفتح نجاسة ملاقيه على هذا للعلم الاجمالى بطهارة بعض الاطراف.

و بين ما إذا لم يكن الحالة السابقة فى الاطراف النجاسة فلا يحكم بنجاسة الملاقى لبعض الاطراف لان اجراء الاصل فى الاطراف يوجب المخالفة العمليّة للعلم الاجمالى فالاصلان فى الطرفين يسقطان بالتعارض فيكون الاصل فى الملاقى «باكسر» بلا معارض فلا يجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر. و هذا هو السر فى التفصيل بين الصورة الاولى و الثانية من بعض المحشّين على العروة. و نحن حيث اخترنا كون نفس العلم الاجمالى مانعا لعدم امكان اجراء الاصل فى اطرافه نقول بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر إذا كان الملاقاة بعد العلم.

و اما إذا كان الملاقاة قبل العلم فيجب الاجتناب عن كل من الملاقى بالفتح و الملاقى بالكسر و الطرف لانه بعد العلم يعلم اجمالا اما بنجاستهما او بنجاسة الطرف فمقتضى العلم الاجمالى الاجتناب عن كلها.

***

[مسئلة ۷: إذا انحصر الماء فى المشتبهين]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۷: إذا انحصر الماء فى المشتبهين تعيّن التيمم و هل يجب اراقتهما أوّلا، الاحوط ذلك و ان كان الاقوى العدم.

(۱)

أقول: امّا تعيّن التيمم لما رواها سماعة، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام، عن رجل

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۴۵۹

معه اناء ان فيهما ماء وقع فى احد هما قذر لا يدرى ايّهما هو و ليس يقدر على ماء غيره قال يهريقهما جميعا و يتمّم «۱».

و لما رواها عمار الساباطى عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث قال سئل عن رجل معه اناء ان فيهما ماء وقع فى احدهما قذر لا يدرى ايّهما هو و حضرت الصلاة و ليس يقدر على ماء غيرهما قال: يهريقهما جميعا و يتمّم «۲» المعمول بهما عند الاصحاب بدعوى ان المستفاد منهما تعيّن التيمّم مع انحصار الماء بهما.

و اما اراقتهما حيث يكون المحتمل بل الظاهر من الامر بالاراقة الارشاد الى عدم الاستفادة و الانتفاع بهما او حمل الامر على مجرّد الجواز لوقوعه فى مقام توهم الحضر فيقال بجواز الاراقة و التيمّم فلا يدل الامر على الوجوب التكليفى.

و المؤلف رحمه اللّه تعرض للمسألة فى المسألة العاشرة أيضا فتمام الكلام و ما ينبغى ان يقال يأتى إن شاء اللّه فى المسألة الآتية فراجع.

***

[مسئلة ۸: إذا كان إناءان احدهما المعين نجس]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۸: إذا كان إناءان احـدهما المعین نجس و الآخر طاهر فاریق احـدهما و لم یعلم انه ایّهما فالباقی محكم بالطهارة و هذا بخلاف ما لو كانا مشـتبهین و اریق احدهما فانه یجب الاجتناب عن الباقی و الفرق ان الشـبهة فی هذه الصورة بالنسبة الی الباقی بدوّیة بخلاف الصورة الثانیة فانّ الماء الباقی كان

---

(۱) الروایة ۲ من الباب ۸ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) الروایة ۱۴ من الباب ۸ من ابواب الماء المطلق من الوسائل.

طرفا للشبهة من الاول و قد حكم علیه بوجوب الاجتناب.

(۱)

أقول: اما وجه كون الباقی محكوما بالطهارة لكون الشـبهة بالنسـبة إلیه بدویة كما افاد رحمه اللّه لان العلم الاجمالی بعد اراقة احدهما و ان كـان قائمـا علی ان النجس اما هـذا الموجود و اما ما اریق و لكن هـذا العلم لا ینجّز فیشك فی نجاسـة الموجود و عـدمه فیحكم بطهارته لاصالة الطهار.

و اما الوجه فی وجوب الاجتناب عن الباقی فی الصورة الثانیة لكونه طرفا للشبهة من الاول لتعلق العلم بنجاسة احدهما ثم اریق احدهما فیجب الاجتناب عن الباقی للعلم الاجمالی المنجّز قبل اراقة احدهما.

و امـا ما ذكر بعض «۱» المحشـین «آیت اللّه خوئی» فی الصورة الاـولی لاـ یجب الاجتناب عن الباقی إذا لم یكن للماء المراق ملاق له اثر شـرعی و الاـ لم یحكم بطهـارة البـاقی حیث انه إذا كـان له ملاـق فیعلم اجمالاـ امـا بنجاسـة ملاقی المراق او نجاسـة الباقی فیجب الاجتناب عن كل من الملاق بالكسر و الطرف و لكن هذا خلاف فرض المؤلف رحمه اللّه.

***

[مسئلة ۹: إذا كان هناك اناء لا یعلم انه لزید او لعمرو]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۹: إذا كـان هنـاك انـاء لاـ یعلم انه لزیـد او لعمرو و المفروض انه مـأذون من قبـل زیـد فقـط فی التصـرف فی ماله لا یجوز له استعماله و كذا إذا علم انه لزید مثلا لكن لا یعلم انه

---

(۱) التنقیح، ج ۱، ص ۴۳۰.

مأذون من قبله او من قبل عمرو.

(۱)

أقول: لاستصحاب حرمة التصرف فیه.

***

[مسئلة ۱۰: فی الماءین المشتبهین إذا توضأ باحدهما]

اشارة

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۰: فی الماءین المشتبهین إذا توضأ باحدهما او اغتسل و غسل بدنه من الآخر ثم توضأ به او اغتسل صحّ وضوئه او غسله علی الاقوی لکن الاحوط ترک هذا النحو مع وجدان ماء معلوم الطهارة و مع الانحصار الاحوط ضمّ التیمم أیضا.

(۲)

أقول: ما ذکر فی المسألة من جواز الوضوء و الغسل بالماءین المشتبهین حتی مع الانحصار و ما ذکر فی آخر المسألة من ان الاحوط ضم التیمم مع الانحصار مناف مع ما ذکر فی المسألة السابعة من تعیین التیمم فی صورة انحصار الماء بالمشتبهین.

و نحن نقول بان مقتضی القاعدة مع قطع النظر عن الروایة امکان الوضوء او الغسل باحد الماءین ثم الصلاة بعده ثم الوضوء او الغسل بالآخر و الصلاة بعده و قد صلی مع الطهارة المائیة و نقول توضیحا للمطلب. بان للمسألة صورتین.

الصورة الاولی: ان یکون الماءان المشتبهان بالنجاسة کلیهما

قلیلین او کان ما یتوضأ أو یغتسل به.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۴۶۲

ثانیا: قلیلا ففی هذه الصورة إذا توضأ أو اغتسل بکلیهما بان یتوضأ باحدهما ثم یغسل بدنه بالآخر و یتوضأ به او اغتسل باحدهما ثم یغسل بدنه بالآخر ثم اغتسل ثانیا فیقطع بامتثال الامر المتعلق بالوضوء او الغسل غایة الامر بعد ذلک یکون مواضع الوضوء و الغسل من بدنه محکوما بالنجاسة بحکم الاستصحاب لانه فی اوّل آن یقع جزء من الماء الواقع فی الاناء الثانی الذی یجری علی بدنه لأن یغسل بدنه به ثم یتوضأ به قبل ان ینفصل الماء عن البدن و یخرج الغسالة و ما یعتبر فی التطهیر بالقلیل یقطع بنجاسة بدنه اما للماء الاول الذی توضأ او اغتسل به کان نجسا و اما لان هذا الماء الثانی یکون نجسا ثم بعد غسله بذا الماء الثانی و الوضوء یشک فی انه هل طهر بدنه أم لا، فیستصحب النجاسة المتیقنة و لهذا و ان صح وضوئه او غسله لکن بدنه الملاقی للمائین محکوم بالنجاسة.

الصورة الثانیة: ما إذا کان الماء الذی یتوضأ او یغتسل به ثانیا من المشتبهین

یکون کثیرا فحیث انه بمجرد ملاقاة الماء الکر مع الموضع المتنجس یطهره بدون حاجة الی انفصال الغسالة و غیره مما یعتبر فی القلیل فلا یکون زمان یقطع الشخص بنجاسة بدنه کی یستصحب ففی هذه الصورة یصح وضوئه و غسله بالماءین المشتبهین و لا یبتلی بنجاسة البدن.

ان قلت انه یعلم بنجاسة بدنه لان بدنه لاقی مع النجس قطعا لکون احد الماءین نجسا فیستصحب أقول انه کما یقطع بنجاسته کذلک یقطع بطهارته و یکون الشک فی المتقدم منهما و متأخرهما و حیث یکون کل من الطهارة و النجاسة مجهول التاریخ فلا مجال لاستصحابهما.

اما لعدم اجرائه راسا لکونه شبهة مصداقیة لقوله علیه السّلام لا تنقض.

و اما للتعارض علی اختلاف فی ذلک مضی فی الاستصحاب و بعد سقوط

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۴۶۳

الاستصحابين يشك فى نجاسة بدنه و طهارته فيحكم بطهارته لقوله كل شيء طاهر حتّى يعلم انه قذر.

على كل حال فى الصورة الاولى.

لو صلى بعد الوضوء او الغسل بكل من المشتبهين صحت صلاته أيضا.

و فى الصورة الثانية: لا حاجة الى تكرار الصلاة بل يكفى صلاة واحدة بعد الوضوء او الغسل بهما بالنحو المذكور هذا هو مقتضى القاعدة و العمدة فى المقام هو الروايتان المتقدمتان ذكرهما فى المسألة السابقة الدالتان بظاهرهما على وجوب اراقة المشتبهين بالنجاسة و التيمم فما نقول فى المقام.

اعلم انه تارة يقال بان الظاهر من الامر بالاراقة هو الوجوب التكليفى فقط و كذلك الامر بالتيمم فاذا لو عصى و توضأ او أغتسل فى الفرض مع المشتبهين فقط صح وضوئه و غسله و ان كان مأمورا بالاراقة و التيمم و قد عصى امرهما و استحق لاجله العقوبة لان الامر بالشيء لا يقتضى النهى عن ضده.

و تارة يقال بان الامر بالاراقة و التيمم حيث يكون مورد توهم الحظر لان ما يأتى بالنظر هو الوضوء و عدم جواز التيمم مع التمكن من الوضوء و تحصيل الطهارة المائية و لكن حيث يكون تحصيل الطهارة المائية بهذه الكيفية مشقة و عسرا غالبا جوّز الشارع اراقتهما و التيمم فلا يستفاد من الامر الا مجرّد الجواز و على هذا فلا يستفاد من الخبرين الا جواز التيمم و اما لو توضأ او اغتسل بالكيفية المتقدمة بالمشتبهين لا اشكال فى وقوعهما صحيحا.

و تارة يقال بان الأمر بالاراقة لا للارشاد الى عدم استعمال المشتبهين و الانتفاع بهما و لا الى وجوب الاراقة تكليفا.

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۴۶۴

و يقال بان الامر بالتيمم لا يستفاد منه الا الجواز كما ذكر فى الاحتمال الثانى فعلى هذا يصح الاكتفاء بالطهارة المائية.

أقول ان الاقرب بالنظر هو الاحتمال الثانى و على هذا يصح الاكتفاء بالطهارة المائية حتّى مع الانحصار لكن حيث يكون المفتى به عند المشهور بل ادعى الاجماع على اراقة الماء و تعين التيمم كما هو ظاهر الخبرين لان الظاهر من الامر بالتيمم هو كونه على وجه العزيمة و تعينه مع قطع النظر عن وجود القرينة على ان الامر فى المقام لا يفيد الا الجواز نقول بان الاحوط الاقتصار على التيمم فافهم.

***

[مسئلة ۱۱: اذا كان هناک ماءان توضأ باحدهما]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ۱۱: اذا كان هناك ماءان توضأ باحدهما او اغتسل و بعد الفراغ حصل له العلم بان احدهما كان نجسا و لا يدرى انه هو الذى توضأ به او غيره ففى صحة وضوئه او غسله اشكال اذ جريان قاعدة الفراغ هنا محل اشكال و اما إذا علم بنجاسة احدهما المعيّن و طهارة الآخر فتوضّأ و بعد الفراغ شك فى انه توضأ من الطاهر او من النجس فالظاهر صحة وضوئه لقاعدة الفراغ نعم لو علم انه كان حين التوضى غافلا عن نجاسة احدهما يشكل جريانها.

(۱)

أقول: لعدم كون الصورة الاولى مورد قاعدة الفراغ بناء على اعتبار كون مورد جريانها صورة احتمال كونه متذكرا حال العمل للتعليل الوارد فى بعض

ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۴۶۵

رواياتها او لانّ موردها بحسب ادلّتها ما إذا كان منشأ الترك احتمال الغفلة و الذهول مع احتماله الالتفات حين العمل و ما قال فى

المستمسک «١» فى المقام باجراء قاعدة الفراغ فى المورد من باب ان بعض الاخبار الدالة عليها مطلقة و ارتكاز العقلاء يؤيّد اطلاقها مضافا الى دلالة ما رواها الحسين بن ابى العلاء قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الخاتم إذا اغتسلت قال حوّل من مكانه و قال فى الوضوء: تدره فان نسيت حتّى تقوم فى الصلاة فلا امرک ان تعيد الصلاة «٢» مثل قوله عليه السّلام فلا آمرک ان تعيد الصلاة على عدم وجوب الاعادة و لا جلها لا بدّ من حمل ما فى رواية بكير بن اعين على الحكمة للعلّة.

ففيه أولا ان وجود سيرة و ارتكاز من العقلاء على شمول قاعدة الفراغ لمثل هذا المورد غير معلم و على فرض وجود سيرة ردعها الشارع لما فى رواية بكير بن اعين من قوله عليه السّلام «هو حين ما يتوضأ اذكر الخ» و ثانيا نص ساير الروايات الواردة فى قاعدة الفراغ هو خصوص صورة كان منشأ الترک هو الذهول و الغفلة بعد كون بنائه على العمل بالوظيفة فهو لو ترک لا يترک الا للنسيان او الغفلة فلا تشمل المورد الذى يعلم بعدم التفاته و احتمال فعل ما هو وظيفته اتفاقا.

و اما ما قال من التمسک بحسنة الحسين بن ابى العلاء فنقول انّ ظاهرها صورة ترک الادارة و التحريک الواجبة عليه بمقتضى الامر نسيانا فهو غير مربوط بالمقام لانّ مورد القاعدة الشک فى العمل بالوظيفة فلو صحت الرواية لا بدّ من ان يقال بعدم ترک ايصال الماء تحت الخاتم نسيانا فى الغسل و الوضوء و كيف يمكن القول به.

و ثانيا: لو فرض كون موردها الشک فى وصول الماء و عدمه فتارة يكون

---

(١) مستمسک، ج ١، ص ٢۵٢.

(٢) الرواية ٢ من الباب ۴١ من ابواب الوضوء من الوسائل.

الماء الاخر الذى يكون طرفا للماء الذى توضأ به باقيا فحيث يعلم اجمالا بنجاسة هذا الماء لكونه طرفا للعلم الاجمالى او وجوب الوضوء فلا مجال لقاعدة الفراغ لعدم جريان الاصل مع العلم الاجمالى فلا يمكن الاخذ بالرواية فى هذه الصورة الّا ان يدّعى انّ الشارع رخّص جريان الاصل فى المورد فى اطراف العلم الاجمالى و هذا بعيد. و تارة فقد الماء الاخر الّذى كان طرفا للعلم الاجمالى المفروض فى المسألة ففى هذه الصورة يمكن اجراء قاعده الفراغ لجريان الاصل فى بعض اطراف العلم الاجمالى مع فقد بعض الاطراف فتحمل الرواية على خصوص هذه الصورة و هو بعيد أيضا.

فلا يمكن التمسّک بهذه الرواية فى قبال الروايات الواردة فى قاعدة الفراغ التى موردها ما قلنا فلا يمكن رفع اليد عن ظهور هذه الاخبار بهذه الرواية فتأمّل.

***

[مسئلة ١٢: إذا استعمل احد المشتبهين بالغصبيّة]

قوله رحمه اللّه

مسئلة ١٢: إذا استعمل احد المشتبهين بالغصبيّة لا يحكم عليه بالضمان الا بعد تبين ان المستعمل هو المغصوب.

(١)

أقول: لان الضمان متفرع على تفويت مال الغير و هو لا يثبت الا بعد تبيّن كون المستعمل هو المغصوب و لا فرق فى ذلک بين كون العلم بكون احد المشتبهين غصبا قبل التصرف او بعد التصرف و ما قيل «١» «القائل آية اللّه الحكيم رحمه اللّه» من انه إذا كان العلم بعد التصرف يعلم اجمالا امّا بالضمان او بعدم جواز التصرف فى الآخر

(۱) مستمسک، ج ۱، ص ۲۵۳.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۴۶۷

و بعبارة اخری یکون الحال من هذا الحیث حال الملاقی فکما انّه إذا کان الملاقاة قبل العلم یجب الاجتناب عن الملاقی بالکسر کذلک إذا کان التصرف قبل العلم یعلم اجمالا امّا بالضمان للتصرّف فی احدهما او عدم جواز التصرف فی الاخر فیجب بحکم العقل الخروج عن عهدة ما ضمنه و عدم جواز التصرف فی الآخر لاجل وجوب موافقة العلم الاجمالی.

و امّا إذا کان العلم قبل التصرف فلیس کذلک لعین ما قال فی الملاقی بالکسر إذا کان الملاقات بعد العلم و ان کان فی محلّه.

لکن مفروض کلام المؤلف رحمه اللّه هو صورة کون التصرف بعد العلم للتصریح «۱» بانه إذا استعمل احد المشتبهین بالغصبیة لا یحکم علیه بالضمان فالعبارة صریحة فی انّ الاستعمال بعد العلم فما فی حاشیة بعض آخر من انّ کلام السید رحمه اللّه یصحّ إذا کان التصرّف بعد العلم و اما إذا کان قبله فلا و ذکر العلم الاجمالی المذکور.

فهو و ان کان فی محلّه فی حدّ ذاته لکن حیث یکون مورد کلام المؤلف رحمه اللّه خصوص صورة کون التصرّف بعد العلم الاجمالی لا یناسب التحشی بذلک لان کلام السید رحمه اللّه لیس له صورتان.

(۱) لما أ یستفاد ذلک من هذه المسألة ۱۲.

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۴۶۹

الفهرس

گلپایگانی، علی صافی، ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ۱۰ جلد، گنج عرفان، قم - ایران، اول، ۱۴۲۷ ه ق

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی؛ ج‌۱، ص: ۴۷۵

ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۱، ص: ۴۷۶

گلپايگانى، على صافى، ذخيرة العقبى فى شرح العروة الوثقى، ۱۰ جلد، گنج عرفان، قم - ايران، اول، ۱۴۲۷ ه ق

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).
قالَ الإمامُ علىّ ُبنُ موسَى الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... َ يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فى تلخيص بحار الأنوار، للعلاّمة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).
مؤسّس مُجتمَع " القائميّة " الثّقافيّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله " الشمس آباذى – "رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَيت النبيّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علىّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بِساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰

الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةٌ و طریقةٌ لم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَبَّع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم.

مرکز "القائمیّة "للتحرّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة) تحتَ عنایة سماحة آیة الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّیجی الحوزات العلمیّة و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّة، ثقافیّة و علمیّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشیعة و تبسیط ثَقافة الثَّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلی التّحَرّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّة، تخلیف المطالب النّافعة – مکانَ البَلاتیثِ المبتذلة أو الرّدیئة – فی المحامیل (=الهواتف المنقولة) و الحواسیب (=الأجهزة الکمبیوتریّة)، تمهید أرضیّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافیّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت –علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلامیّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهیل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعیّة: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدةً، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ – فی آکناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلامیّة و الإیرانیّة – فی أنحاء العالَم - مِن جهةٍ اُخرَی.

- من الأنشطة الواسعة للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبة، نشرة شهریّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مکتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثیّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکة و... الأماکن الدینیّة، السیاحیّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائمیّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخَرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع "ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعلیمیّة عمومیّة و دورات تربیة المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلة السَّنَة

المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع"مسجد سیّد/ "ما بینَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بنایة"القائمیّة"

تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریة القمریّة)

رقم التسجیل: ۲۳۷۳

الهویّة الوطنیّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شـَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِي الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفِّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فی هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفيق.



للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٠٩